Die Lehre von den rationes seminales bei Albert dem Großen.

Eine terminologische und problemgeschichtliche Untersuchung.

Inaugural-Dissertation

verfaßt und der

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

P. Macarius Wengel
OCD
aus Würzburg.

1937

Buchdruckerei Richard Mayr, Würzburg.

Referent:
Universitätsprof. Dr. Hans Meyer.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Voruntersuchung: Alberts Simultanschöpfungslehre und der Gedanke einer keimhaften Grundlegung aller Dinge . . . 1—10

I. Teil: Terminologische und begriffliche Erörterungen.

I. Alberts Terminologie und Begriffsbestimmungen.

1. Quellen und Methode hierfür; allgemeines . . . 11—17

2. Die einzelnen Bestimmungen:

a) rationes primordiales (Exemplarursachen) . . . 17—23

Die natürlichen Werdeprinzipien:

rationes naturales . . . . . 23—28

rationes seminales . . . . . 28—34

rationes radicales . . . . . 35—36

c) rationes causales et obedientiales (übernatürliche Wirkprinzipien) . . . . . 36—46

3. Zusammenfassung und Überlick . . . . . 47—48

II. Alberts Terminologie und Begriffsbestimmung im Verhältnis zu jener seiner Vorgänger und Zeitgenossen . . . 48—60

II. Teil: Die problemgeschichtliche Seite der Lehre von den rationes seminales.

I. Die geschichtlichen Zusammenhänge in der Lehre vom Werden in der Hochscholastik mit besonderer Rücksichtnahme auf den Gedanken einer keimhaften Entwicklung. Das Problem der eductio formarum e potentiis materiae . . . . 61—74

II. Alberts Stellung im Rahmen der Problematik des 13. Jahrhunderts.

1. Seine Lehre vom Werden im allgemeinen (Eduktionsproblem) . . . . . 74—83

2. Die rationes seminales im Rahmen derselben (organisches Werden) . . . . . 83—88

III. Der Entfaltungsprozeß der ratio seminalis:

1. Nähere Charakterisierung des Samenprinzips und seine Entfaltung nach der körperlichen Seite hin . . . 88—95

2. Die Herausbildung der Seele (Sukzessionstheorie und die Lehre von der Wesensform des Körpers: forma corporeitatis) . . . . . 95—102

IV. Albert und die Frage nach der Variabilität der Arten (Deszendenztheorie) . . . . . 102—107

V. Die Urzeugung . . . . . 107—112

Schlußwort: Ausblick über die Fortentwicklung der Lehre von den rationes seminales . . . . . 113—116

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543526_0112

Literaturverzeichnis.

Albertus Magnus, nach der Ausgabe von Borgnet: B. Alberti Magni opera omnia, Paris 1890 — 1899. (Die aus dieser 38 Quartbände umfassenden Ausgabe benützten Werke sind jeweils in den Fußnoten vermerkt).

Alexander de Hales, nach der Ausgabe Quaracchi: Summa theologica.

Averroës, Die Epitome der Metaphysik des Averroës nach S. van den Bergh, Leiden 1924. — Die Metaphysik des Averroës, nach dem Arabischen übersetzt und erläutert von Max Horten, 1912. —

Augustinus, nach der Ausgabe Migne 1845.

Bonaventura, nach der Ausgabe Quaracchi: Sentenzenkommentar II.

Petrus Lombardus, nach der Ausgabe Löwen 1552.

———————

Baeumker Cl.: Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, 1890.

— Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts. Beitr. III, 2 (1908).

— Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters, Beitr. XXV, 1, 2 (1928).

Birkenmajer A.: Zur Bibliographie Alberts des Großen, Ph. Jhb. 37 (1924) S. 270 ff.

Duhem P.: Le système du monde tom V., Paris 1917.

Dyroff A.: Über Albert von Sachsen, Festgabe für Cl. Baeumker, 1913, S. 330 ff.

Ehrle Franz: Der Augustinismus und Aristotelismus gegen Ende des 18. Jahrhunderts: Arch. f. Lit. u. Kirchengesch. V (1889).

— Zur Geschichte der Scholastik: John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts: Z. kath. Th. 13 (1889), S. 172—193.

Endres I. A.: Chronologische Untersuchungen zu den philosophischen Kommentaren Alberts des Großen. Festgabe für G. von Hertling, 1913 S. 95—108.

Endriß Gust.: Albertus Magnus als Interpret der aristotelischen Metaphysik. I. D. München 1886.

Fronober Hugo: Die Lehre von Materie und Form nach Albert dem Großen. I. D. Breslau 1909.

Gaul L.: Albert des Großen Verhältnis zu Plato, Beitr. XII, 1 (1913).
Gilson Stef.: Der hl. Bonaventura 1930.
— Der hl. Augustin 1930.
Gorce M.: Le problème des trois Sommes: Alexander de Hales, Thomas d'Aquin et Albert le Grand, Rev. thom. 36 (1931) S. 293 ff.
Grabmann Martin: Studien über Ulrich von Straßburg: Z. kath. Th. 29 (1905) S. 322—330.
— Die philosophia pauperum und ihr Verfasser Albert von Orlamünde, Beitr. XX, 2 (1918).
— Drei ungedruckte Teile der Summa de Creaturis Alberts des Großen: Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland XIII, 4 (1919).
— Die wissenschaftliche Mission Alberts des Großen und die Entstehung des christlichen Aristotelismus: Angelic. III (1929).
— Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben.
— Der heilige Albert der Große, ein wissenschaftliches Charakterbild, Festrede München 1889.
Graßmann Franz: Die Schöpfungslehre des hl. Augustin und Darwins, Regensburg 1889.
Hertling G. von: Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles, 1871.
— Albertus Magnus, Beitrag zu seiner Würdigung, Festschrift 1880 (vgl. Beitr. XIV, 5 u. 6, 1914).
— Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrhundert, Festrede 1910.
Hesse J.: Augustinismus und Aristotelismus im Mittelalter: Franz. Stud. 7 (1920).
Horvath A. O. P.: Albert der Große und der hl. Thomas von Aquin als Begründer der christlichen Philosophie: Div. Thom. III. 1916 S. 591 ff.
Hove Alois van: La doctrine du miracle chez St. Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique: Univ. Cath. Lovaniensis II (1927).
Kühle H.: Zum Problem der Summa theologiae und des Sentenzenkommentars Alberts des Großen: Beitr. z. Gesch. der Phil. u. Theol. Suppl. III, 1 Münster 1935.
— Die Entfaltung des Gottesbegriffs bei Albert dem Großen, Münster 1931.
— Die Lehre Alberts des Großen von den Transzendentalien: Phil. per. I 1930.
Liebeschütz: Kosmologische Motive in der Bildungswelt der Frühscholastik: Vortr. der Bibl. Warburg III (1923) S. 83 bis 148.

Lieckty Reinh. de: Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin ou la science au Moyen-âge, Brüssel 1880.
Liertz Raban: Naturkunde von der menschlichen Seele nach Albert dem Großen, Köln 1932.
Lottin O.: L'influence littéraire du Chancelier Philippe sur les théologiens préthomistes: Rev. Th. Anc. Med. II 1930.
Manser G. M.: Albert der Große auf philosophischem Gebiet: Div. Thom. X (1932).
— Alberts Stellung zur Autorität seiner Vorgänger: Div. Thom. II (1914).
Martigné: La scolastique et les traditions franciscaines, 1888.
Meersemann G.: Die Einheit der menschlichen Seele nach Albertus Magnus: Div. Thom. X (1932).
— Introductio in opera omnia Alberti Magni, Brugis 1931.
Messenger E. C.: Evolution and Theology, London 1931.
Meyer Ernst: Geschichte der Botanik 1853—1857.
Meyer Hans: Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles, 1909.
— Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik, 1914.
— Natur und Kunst bei Aristoteles, 1919.
— Geschichte der alten Philosophie, 1925.
Michael E.: Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters II 1903 S. 448 ff.
— Albert der Große: Z. kath. Th. 27 (1903) S. 356—392.
Minges P.: Abhängigkeitsverhältnis zwischen Alexander von Hales und Albert dem Großen: Franz. Stud. II 1915.
Pangerl F.: Studien über Albert den Großen: Z kath Th 36 (1912) S. 536—549.
Pelster Fr. S. J.: Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen, Freiburg 1920.
— Albert des Großen neuaufgefundene Quaestiones zu den aristotelischen Schriften. Z. kath. Th. 46 (1922) S. 332 ff.
— Zur Datierung einiger Schriften Alberts des Großen: Z. kath. Th. 47 (1923) S. 475—482.
— Neue philosophische Schriften Alberts des Großen: Phil. Jhb. 1923 S. 150 ff.
— Zur Datierung der Aristotelesparaphrasen des hl. Albert des Großen: Z. kath. Th. 56 (1932).
— Das Compendium de negotio naturali (Summa naturalium) ein echtes Werk Alberts des Großen: Phil. Jhb. 45 (1932).
— Die „sententia super librum physicorum fratris Alberti" Schol. 8 (1933).
Pesch Tilmann S. J.: Institutiones philosophiae naturalis, Freiburg 1880.

Pfleger L.: Hugo von Straßburg und das Compendium theologiae veritatis: Z. kath. Th. 28 (1904) S. 429—440.
Portalié E.: La lutte de l'Augustinisme contre l'Aristotelisme thomiste: dict. de théol. cath. I.
Pouchet: Histoire des sciences naturelles au Moyen-âge ou Albert le Grand et son époque, Paris 1853.
Rohner A.: Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin: Beitr. X, 5 (1913).
Rolfes E.: Zur Kontroverse über die Körperlehre in der griechischen und scholastischen Philosophie: Div. Thom. 4 (1917) S. 381 bis 435.
Sauer Adam: Die theologische Lehre von der materiellen Welt beim heiligen Albert dem Großen. I. D. Würzburg 1935.
Schneider Arthur: Albertus Magnus, sein Leben und seine wissenschaftliche Bedeutung, Köln 1927.
— Psychologie des Albertus Magnus.
Schwertschlager J.: Philosophie der Natur 1. und 2. Abteil.: Phil. Handbl. Bd. III und IV, 1932.
Schubert Hans: Die Geschichte des deutschen Glaubens, Leipzig 1925.
Stadler H.: Albertus Magnus als selbständiger Naturforscher: Forsch. z. Gesch. Bayerns XIV, 1906.
Stohr Alb.: Die Trinitätslehre Ulrichs von Straßburg mit bes. Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Albert dem Großen und Thomas von Aquin: Beitr. zur Theol. 13, Münster 1928.
Strunz Franz: Albertus Magnus, Weisheit und Naturforschung im Mittelalter: Menschen, Völker, Zeiten XV, 1925.
— Geschichte der Naturwissenschaften im Mittelalter, 1910.
Überweg-Geyer: Geschichte der Philosophie II, 1928.
Vollmer Fr. Placidus: Die Schöpfungslehre des Aegidius Romanus I. D. Würzburg 1931.
Well M. P. Placidus OP.: Der Vitalismus Alberts des Großen: Div. Thom. X (1932).
Werner K. Der Augustinismus des späteren Mittelalters, Wien 1883.
— Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters: Sitz.-Ber. d. Wiener Akad. d. Wissensch. Phil. hist. Klasse 75 (1873) S. 309 ff.
Winkler Val.: Die theologische Lehre von der materiellen Welt beim heiligen Albert dem Großen, I. D. Würzburg 1932.
Wulff M. de: Augustinisme et Aristotelisme au XIIIe siècle: Rev. néoscol. 8 (1901).
Ziesché: Die Naturlehre Bonaventuras I. D. Fulda 1908. (vgl. Phil. Jhb. 1900 und 1908).

Voruntersuchung.

Alberts Simultanschöpfungslehre und der Gedanke einer keimhaften Grundlegung aller Dinge.

Als eine Art Voruntersuchung wird uns zunächst die Stellungnahme Alberts zur Simultanschöpfungslehre beschäftigen müssen. Denn bei dem Gedanken an die Lehre von den Keimkräften richtet sich unser Blick zuerst auf Augustin, der im Rahmen seiner Simultanschöpfungslehre die stoisch-neuplatonische Lehre von den ὁλγοι σπερματικοί auf christlicher Basis aufbaut und entwickelt[1]). Wenn alles zugleich (simul) und gewissermaßen wie mit einem Wurf (in ictu) vom Schöpfer ins Dasein gerufen wurde, so mußten die später entstehenden Organismen wenigstens ihrer keimhaften Anlage nach erschaffen worden sein. Sonst käme ja ihre Entstehung einer Neuschöpfung gleich, was mit dem christlichen Schöpfungsbegriff unvereinbar wäre. In ratione causali, in conditione prima, potentialiter et causaliter, seminaliter, radicaliter, primordialiter usw. waren alle Organismen in der Urschöpfung bereits enthalten, um sich daraus zu gegebener Zeit zu voller Entfaltung zu entwickeln, analog der Entfaltung des Lebewesens aus seinem Keim und Samen[2]).

Ohne an dieser Stelle schon näherhin auf die Frage der Terminologie und Tragweite der Seminaltheorie Augustins oder der Fortwirkung und Weiterbildung seiner Lehre in der Folgezeit einzugehen, möge doch bereits hier vorwegnehmend darauf hingewiesen werden, daß dank der Autorität, deren sich Augustin bei den Meistern der Hochscholastik erfreute und dank des Einflusses, den seine, sowie des Boethius und des Sentenzenmeisters Petrus Lombardus Schriften auf die Schulphilosophie jener Zeit ausübten, auch die reichhaltige Problematik, die sich um den Begriff der Keimkraft rankt, in den Vordergrund der Erörterungen gestellt und dadurch Veranlassung gegeben war, sich näher mit ihm auseinanderzusetzen. Im Laufe dieser Arbeit werden wir noch des öfteren die verschiedenen Theorien streifen müssen, wenn wir Alberts Lehre von den rationes seminales verstehen und sie in den geschichtlichen Zusammenhang einbauen wollen.

---

1) Der Gedanke einer Simultanschöpfung ist in verschiedenen Variationen schon vor Augustin feststellbar. So bei Philo, Origenes, Clemens v. Alexandrien, Athanasius, Basilius, Gregor v. Nyssa. Vgl. Meyer, Keimkräfte S. 133 ff.

2) Die Ausführungen, Belegstellen und Texte s. Meyer, Keimkräfte S. 158 ff.

Zunächst gilt es jedoch Albert daraufhin zu untersuchen, welche Einstellung und Auffassung er von der Simultanschöpfungslehre hat, um dann zur Lösung der Frage vorzudringen, welches Sinn und Bedeutung seiner Lehre von den rationes seminales sei.

Diese Voruntersuchung ist nicht nur deshalb angebracht, weil Albert tatsächlich eine Simultanschöpfungslehre vertritt, sondern auch deshalb, weil er in seinen Darlegungen über die Begriffe ratio causalis, seminalis, primordialis usw., die durchwegs augustinische Begriffe sind, immer wieder die Autorität des Bischofs von Hippo als beweiskräftig anruft. —

Albertus Magnus findet bereits eine lange Geschichte der Lehre von der Simultanschöpfung vor. Jedoch wurde sie nicht immer einheitlich vorgetragen. Die Meinungen gehen, so sagt Albert[3]), in zwei Hauptrichtungen auseinander[4]). Die eine entspricht der Auffassung Augustins (mit ihm stimmen überein Johannes Damascenus und Gregor von Nyssa)[5]) und lehrt eine Simultanschöpfung in materia et forma secundum species et genera. Nach ihr ist nicht zuerst (im Sinne eines zeitlichen prius) eine gestaltlose Materie und dann die einzelnen Formen, sondern alles ist nach Materie und Form, Art und Gattung in einem einzigen Augenblick entstanden und das Hexaemeron ist nur bildlich zu verstehen. Nach anderen aber (Gregor, Hieronymus u. a.)[6]) ist alles zunächst nur der Elementarmaterie nach erschaffen, während die einzelnen Dinge erst hernach (im Sinne eines zeitlichen postea) durch die Werke der Scheidung und Ausschmückung, wie sie das Sechstagewerk aufzeigt, aus dieser chaotischen Urmaterie herausgeformt und nach Art und Gattung geordnet wurden[7]).

Beide Auffassungen lassen sich mit der Schrift insofern in Einklang bringen, als die erste den Schöpfungsbericht dem Sinne nach, die andere mehr dem Buchstaben nach interpretiert[8]).

Prüft man nun die einschlägigen Texte auf Alberts persönliche Haltung hin, so kann kein Zweifel bestehen, daß er trotz mancher

3) S th II tr 11 Q 44 sol.

4) S th II tr 11 Q 44 und S de Cr tr. 4 Q 72 a 2 part 3 versucht hingegen Albert einen Kompromiß zwischen diesen beiden Richtungen herzustellen. Jedoch verbleibt es bei einem gewalttätigen Synthetisierungsversuch.

5) Mit Recht Gregor von Nyssa, vgl. Meyer, Keimkräfte S. 108 ff. Zu Unrecht aber Johannes Damascenus, vgl. Anm. 24 S. 6.

6) Gemeint ist Gregor d. Große in Lib 32 Moral c 10; cf S de Cr tr 4 Q 72 a 1 obj 2. Von anderen Vertretern dieser Richtung zählt er auf ibid Chrysostomus (sup. Joan. in Hom. 32) cf II Sent d 12 a 1 obj 2 — Ambrosius: S de Cr tr 4 Q 72 a 2 part 3 und ibid. c 1 obj 3 — Beda vgl. dazu Meyer, Keimkräfte S. 141, wo Ambrosius mit Recht der Gedanke einer Simultanschöpfung abgesprochen wird.

7) Zur allgemeinen Orientierung seien jene Stellen zusammengestellt, wo Albert, ohne seine Meinung zu ändern (s. Anm. 10 ff.) von der Simultanschöpfung spricht: S de Cr tr 4 Q 72 a 1 u. 2. II Sent d 12 a 1. S th II Q 44, 46, 49.

8) Außer S th II tr 11 Q 44 sol. noch II Sent d 12 a 1.

Unstimmigkeiten[9]) grundsätzlich an der Augustin in den Mund gelegten Auffassung festhält. Das beweisen einerseits die Redewendungen, in denen er seine Stellungnahme kundgibt[10]), andrerseits auch die Herübernahme eines Argumentes aus De Gen ad litt I, 15, wo Augustin die Simultanschöpfung von Materie und Form an Hand des Gleichnisses des menschlichen Sprechens veranschaulicht. Wie nicht zuerst die Stimme als gestaltloser Laut ausgesendet und dann nachträglich zum Wort geformt wird, sondern beides zugleich geschieht, so schuf auch Gott nicht vorher eine ungeformte Materie, um sie erst hernach zu formen[11]). Von einem zeitlichen prius kann keine Rede sein; dagegen besteht eine kausal-ontologische Priorität. Diese, nicht aber ein zeitliches Nacheinander der Weltentstehung und Formierung, zeigt die Genesis in ihrem Bericht des Sechstagewerkes an[12]). Die Erschaffung der Welt und ihre Scheidung und Ausgestaltung ist in einem einzigen Augenblick, einem zeitlosen Jetzt, vor sich gegangen[13]). Alle entgegenstehenden Einwände werden zurückgewiesen[14]).

Weil jedoch nicht alles, was simul geschaffen wurde, auch simul gesagt werden kann, deshalb teilte Moses den Schöpfungsakt in verschiedene Zeiträume und Tätigkeiten Gottes auf[15]). Die Dar-

9) So etwa S th II tr 11 Q 44, wo er auf die Frage, was unter coelum zu verstehen sei, mit dem Hinweis auf Augustin (sec. Augustinum) antwortet, daß nichts hindere, sich darunter die noch ungeschiedene Materie zu denken, die nachher eine Scheidung erfahren könne, insofern in ihr wie in einem Samen (semen coeli et terrae) potentialiter eine keimhaft grundgelegte Unterscheidung eingeschlossen ist (ad quaes 1). Albert findet das nicht inconveniens (ad 2 und ff.).

10) Trotz des etwa 20jährigen Abstandes zwischen der Abfassungszeit der S de Cr und der S th spricht Albert im gleichen Sinne der augustinischen Auffassung das Wort: S de Cr I tr 4 Q 72 a 1 sol: sine praejudicio sententiae melioris videtur Augustino consentiendum. — II Sent d 12 a 1: sine praejudicio loquendo nihil videtur mihi verius quam id quod Augustinus dicit. S th II tr 11 Q 46 sol: et haec sententia mihi probabilior videtur. ibid ad quaest 1: ... dicendum quod sicut probat ratio inducta mihi magis videtur quod in uno indivisibili nunc omnia facta sint.

11) II Sent d 12 a 1 sol. Dasselbe Argument bereits in S de Cr tr 4 Q 72 a 1 sol.

12) ibid. Außerdem S th II tr 1 Q 4 m 1 a 1 part 1 ad 1 ... in tali autem opere non oportet, quod materia duratione praecedat formam. cf ibid. tr 11 Q 46 ad quaest 2.

13) Über die Begriffe nunc bzw. subito, die jeden Zeitbegriff ausschließen, vgl. Phys V tr. 1 c 3: Materia susceptibilis est formae subito non interveniente tempore ... quod cum materia esset creata quae subito receptibilis est formae substantialis quod creator omnium formis eam informavit subito et sic creavit omnia simul, cf Phys IV tr 3 c 5 und 12; nunc im Sinne eines zeitlosen Augenblicks; diese Ausführungen liegen dem Gedanken der Simultanschöpfung in den theologischen Werken zugrunde. Vgl. S de Cr tr 1 Q 5 a 2, tr 4 Q 72 a 1 ad obj 9. S th II tr 11 Q 46 u. a.

14) cf S de Cr tr 4 Q 72 a 1 ad obj und die entsprechenden Parallelstellen in II Sent u. S th II (Anm. 7).

15) Et ideo dicimus quod in uno et eodem nunc complevit omnia Deus. Sed ut dicit Augustinus quod simul factum fuit, simul dici non potest et ideo Moyses

stellung im Hexaemeron entspricht nur der Beschränktheit unserer irdischen Erkenntnis, die sich dieser logischen Unterscheidung bedienen muß, um überhaupt über die an sich unbegreifliche Allmachtstat Gottes nachdenken zu können[16]). Von keinem geschaffenen Geist konnte sie in ihrer ganzen Tiefe erfaßt werden, selbst wenn er so erhaben wäre wie der Intellekt der Engel. Auch sie konnten nicht auf einmal erfassen, was simul gemacht wurde[17]). Darum ließ sie Gott in einer sechsmaligen stufenweisen Erkenntnis das Schöpfungswerk schauen, aufsteigend vom Grundstoff bis zur Vollendung in der jeweiligen Form[18]).

Bei all dem muß man sich aber bewußt bleiben, daß es sich von seiten Gottes nur um einen einzigen, zeitlosen, göttlichen Schöpfungsakt handelt, in dem creatio, distinctio und ornatus zusammenfallen.

Somit kommt Albert zu folgendem Ergebnis: Creando distinxit et distinguendo creavit et ornavit[19]).

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, in wessen Bannkreis Albert bei der Darstellung seiner Lehre über die Simultanschöpfung gestanden hat; sie enthält keinen Gedanken, der nicht als Anleihe bei Augustin erhärtet werden könnte. Umso mehr drängt sich nun die Frage auf, ob er seinem Gewährsmann auch in den Konsequenzen, die sich aus der Annahme einer Simultanschöpfung für dessen Seminalschöpfungslehre ergeben, treu geblieben ist.

Wie eingangs angedeutet wurde, hatte Augustin mit dem Gedanken der Simultanschöpfung jenen anderen verbunden, daß zwar alle Kreaturen unmittelbar aus der Hand Gottes hervorgegangen

---

interposuit volumina dierum notaretur distincto naturarum creatorum, distinctorum et ornatorum — S th II tr 11 Q 46 sol in finem und ibid. ad 2 ad obj.

16) . . .nulla specie cerni poterat aut tractari, etiamsi esset homo qui videret aut tractaret — S th II tr 11 Q 44 ad quaest ad 1.

17) tamen quod simul per verbum Deus facere potuit, in intellectu Angeli simul illustrari non potuit nec simul in esse rerum secundum genera et species et secundum differentiam causae et causati revelari in intellectu angelico potuit simul quia sicut dicit Ar in Top (II c 4 decl 33): scire quidem plura possumus intelligere vero secundum actum tantum unum . . . S th II tr 11 Q 49 sol. cf S de Cr tr I Q 2 a 4 q 2.

18) ibid. cf ibid. Q 49 sol; S de Cr tr 4 Q 72 a 2 part 1 und 2.

19) S th II tr 11 Q 46 ad quaest 1 ad obj. —

Das geschöpfliche Erkennen trennt die einzelnen Akte. So würden zuerst durch die creatio die ersten Prinzipien der Dinge ihrer Substanz nach zum Sein herausgeführt, durch das Werk der Scheidung erhielten sie eine allgemeine Form- und Ortsbestimmung (in Gestalt von Gegensätzen: 1.—3. Tag), wodurch sie bewegt werden oder bewegen, leidend oder tätig sein können (S de Cr tr 4 Q 71 a 1 sol ad 4; S th II tr 11 Q 57 m 1 sol); durch das opus ornatum erhalten sie die speziellen Artformen (S de Cr ibid. a 2 sol; S th ibid.). Der göttlichen Allmacht aber ist es geziemender, daß sie simul erschuf: per hoc enim maxime demonstratur, quod creatoris potentia tanta est, quod nullo indiget ad creandum, disponendum et ornandum; et hoc indivisibile nunc adjacet creationi, dispositioni et ornatui sicut mensurans extrinsecus . . . S th II tr 11 Q 46 ad quaest 1.

sind, nicht aber im Sinne einer aktuellen Setzung; die Welt der Organismen wurde vielmehr nur potentialiter, der Anlage nach, keimhaft usw. erschaffen; die endgültige Ausgestaltung und Formierung dieser in der conditio prima angelegten und vorgeformten Kreaturen sollte in der Zeitenfolge vor sich gehen. Damit ist Augustins Lehre von der gleichzeitigen Schöpfung von Materie und Form mit einem Vorbehalt belastet, insofern eben die Entstehung der Organismenwelt, wenn auch nicht dem Wesen nach, so doch hinsichtlich ihres Existenzmodus einer Formvollendung bedurfte und von einer natürlichen Entwicklung in der Zeit abhängig gemacht wurde.

Alberts Ansicht ist eine andere. Es ließe sich schlecht, so meint er, mit dem Simultanschöpfungsbegriff vereinbaren, wollte man annehmen, daß nicht alles sofort im vollendeten und vollkommenen Zustand ins Dasein trat[20]). Betrachtet man nun die Ausführungen Alberts über die einzelnen Schöpfungstage, bezw. die dreifache Schöpfertätigkeit, creatio, distinctio et ornatus, unter diesem Gesichtspunkt, so würde das bedeuten, daß die Werke der sogenannten Scheidung (d. h. der ersten drei Schöpfungstage des Hexaemeron) und die Werke der sogenannten Ausschmückung (der letzten drei Schöpfungstage) im aktuellen, formvollendeten Zustand erschaffen wurden, d. h. so wie sie jetzt sind[21]). Demnach müssen also nach Alberts Lehre nicht nur die Elemente und Himmelskörper, überhaupt die anorganische Schöpfung, sondern auch die Welt der Lebewesen, Pflanzen, Tiere und der Mensch sofort im Zustand der Vollendung erschaffen worden sein und eine Schöpfung im Sinne von potentiellen Anlagen, aus denen sich im Laufe eines zeitlichen Entfaltungsprozesses (wie es Augustin will) die Organismen gleichsam keimhaft zu ihrer endgültigen Gestaltung herausentwikkeln, hätte im Rahmen der Darstellung Alberts keinen Platz.

Was lehrt aber Albertus Magnus bezüglich der Erschaffung der Lebewesen? Gewisse Gründe, denen wir noch näher werden nachgehen müssen, haben ihn veranlaßt von seiner ursprünglichen Ansicht, daß alles im vollendeten Zustand, d. h. aktuell erschaffen wurde, in zwei Fällen Abstand zu nehmen und von der konsequenten Durchführung seiner Bestimmung des Simultanschöpfungsbegriffes, ob bewußt oder unbewußt, abzugehen um einen Weg in die Richtung der augustinischen Seminalschöpfungstheorie einzuschlagen.

Albert unterscheidet zwischen höher organisierten Lebewesen und solchen, denen man das Prädikat unvollkommen beilegen

20) S th II tr 11 Q 46 ad quaest 2. Unter Hinweis auf Hugo von St. Viktor: Sed omnia haec perfecta simul in uno primo nunc temporis. — (primum nunc temporis = principium temporis. cf ibid. quaest 3).

21) ibid. Q 44 sol: sicut nunc sunt!

muß[22]). Während nun die ersteren, mit seelischen Fähigkeiten ausgestatteten und deshalb als vollkommen zu bezeichnenden[23]) Organismen (alle höheren Tiere) als Geschlechtspaare jeder Species aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen sind und sich künftighin auf dem natürlichen Weg der Zeugung fortpflanzen[24]), wurden alle jene Organismen (Pflanzen und niedere Tiere), denen keine höheren seelischen Fähigkeiten eignen, nur in ihren Keimgründen erschaffen und ihre Entstehung in der Zeit erfolgt auf einem anderen Weg als dem der elterlichen Zeugung; sie unterliegen der Urzeugung[25]).

Hier erhebt sich die Frage, warum Albert für die niederen Organismen plötzlich die augustinische Seminaltheorie in Anspruch nimmt; und die Antwort kann nur lauten, um sich der Schwierigkeit zu entziehen, die sich ihm aus der Verteidigung der Lehre von der Urzeugung für seine christliche Weltanschauung ergeben würde; denn folgendes ist dabei zu beachten:

Bei Augustin lag die Sache wesentlich einfacher. Er konnte auf Grund der durch seine Seminalschöpfungslehre gegebenen Voraussetzungen die nachträgliche Entstehung auch der minutissima animalia aus dem Schlamm oder den Fäulnisprodukten organischer Lebewesen usw. erklären[26]). Es war nur eine konsequente Durchführung seiner Lehre von den Keimgründen. Ist doch nach ihm nicht nur die Erde einer Mutter vergleichbar, die schwanger ist mit Embryonen[27]), sodaß aus ihr unmittelbar die in der conditio prima grundgelegten Lebewesen hervorgehen, sondern es sind auch in die Organismen Keime derart hineingeschaffen, daß bei ihrer

22) De Animal XXI tr 2.

23) S th II tr 11 Q 61 ad 2: perfecta autem dico, quae perfectos habent sensus et vires animales.

24) S th II ibid. sol ad 2, wo Albert der Auffassung des Damascenus beipflichtet: cuiuslibet speciei animalis perfecti primae hypostases masculus et foeminae primo immediate a Deo creatae sunt in quibus propter distinctos sexus sementiva vis est propagandi. Et si ita est, non debuit dicere: Producat terra, sed ego producam in terra. (dicendum, quod Damascenus verissime in hoc dixit, quantum ad animalia). — ibid. Q 64 ad quaest 7, 3: aliis animantibus, quae in primis hypostasibus suae speciei, ut dicit Damascenus, per distinctum sexum creata sunt. — S de Cr tr 4 Q 71 a 2 ad 4 ... quorumlibet animalium (es ist die Rede von animalia maxime perfecta) primae hypostases factae sunt per creationem. — Auch hier schreibt Albert diese Ansicht dem Joh. Damasc. zu und führt De Fide orthod. an.

In De Fide orthod. II c 10 lehrt jedoch Joh. Damasc. ausdrücklich, daß zur Hervorbringung nicht nur der Pflanzen, sondern auch der Tiere aller Species nicht eine Aktualsetzung in der Schöpfung notwendig ist. Im Kap. 9 sagt er sogar, daß die Seelen der Tiere aus dem Wasser entstünden.

25) S de Cr tr 4 Q 72 a 2 part 3 sol.

26) So z. B. De Gen ad litt III, 12; De Trin III c 9, 17; vgl. Meyer a. a. O. 170 f.

27) De Trin III c 9, 16: nam sicut matres gravidae sunt foetibus, sic ipse mundus gravidus est causis nascentium.

Verwesung aus den Abbauprodukten diese niederen Lebewesen hervorgehen können[28]). Wie alle Organismen, so waren eben auch die durch Urzeugung entstehenden bereits in ihren Ursachen geschaffen worden.

Wollte aber Albert die spontane Entstehung dieser Organismen rechtfertigen, so blieb ihm als Ausweg nur die Zufluchtnahme zur Seminaltheorie Augustins übrig. Eine Neuschöpfung kann nicht in Frage kommen; denn auch für jene Organismen, die wegen der geringen Verschiedenheit in ihren einzelnen Körperteilen und des geringen Unterschiedes ihrer Körpersubstanz von dem ihrer Entstehung zugrundeliegenden Material durch Urzeugung entstehen können, mußte Gott doch irgendwie ihr Schöpfer sein. Da er sie nicht wie die übrigen Lebewesen als Geschlechtspaare erschuf, mit geschlechtlicher Fortpflanzung, konnten sie nur ihrer ursächlichen Anlage nach grundgelegt sein, aus der sie dann hervorgehen würden (in causalibus rationibus suis fieri oportuit)[29]). Auf diese Weise waren sie in der Schöpfung mit inbegriffen und es bedurfte auf seiten Gottes keines neuen Schöpfungsaktes mehr; andrerseits entstehen sie aber auch nicht aus völlig potenzlosem Stoff und lebloser Materie, sondern „ex primordialibus causis"[30]).

Was läßt sich nun zu diesen von der ursprünglichen, seinem Simultanschöpfungsbegriff entsprechenden Auffassung Alberts, daß alles im aktuellen Zustand erschaffen wurde, so ganz abweichenden Darlegungen über potentielle Grundlegung aller durch Urzeugung entstehenden Organismen sagen? Zunächst weisen die Begriffe „ratio causalis" und „ratio primordialis" im Sinne von „Keimkräfte" auf Augustin hin. Jedoch verlieren sie durch ihre Einschränkung auf den Fall der generatio aequivoca nicht nur an Bedeutung hinsichtlich ihrer Wirksphäre, sondern auch hinsichtlich ihrer inhaltlichen Bestimmung: Die augustinischen gleichlautenden Begriffe

28) De Gen ad litt III, 14.

29) S de Cr tr 4 Q 72 a 2 part 3 sol: Es ist die Rede von den höheren Lebewesen, die sich geschlechtlich fortpflanzen. Dann der Text: Sunt tamen quaedam non magnam habentia diversitatem in partibus corporis ut plantae et quaedam animalia, praecipue reptilia quaedam et quidam pisces, quae non oportuit primo cum aliis in speciebus propriis fieri, sed tantum in causalibus rationibus suis.

30) ibid. Q 71 a 3 sol ad quaest. — Von diesem Gesichtspunkt aus läßt sich jetzt schon sagen, daß der albertinischen Lehre von der Urzeugung eine ganz andere Haltung zugrundeliegt als der monistischen der Neuzeit. Wie bei allen christlichen Philosophen, die der Urzeugung das Wort reden, kann auch bei Albert keine Rede davon sein, daß die Materie aus sich heraus, einzig auf Grund der in ihr herrschenden Gesetzlichkeit aus dem Bereich des Toten den Schritt ins Lebendige machen könne; daß sich aus einem dem blinden Zufall überlassenen Stoff im Laufe der Zeit auf rein mechanischem Wege eine belebte Substanz herausentwickeln könnte. Gerade mit Rücksicht auf das Lebensprinzip, das auch alle der Urzeugung unterliegenden Organismen beherrscht, hat Gott der leblosen Materie (Keim-)kräfte eingepflanzt. Dieser Gedanke leuchtet deutlich durch in S de Cr ibid Q 72 a 2 part 3 sol in finem.

gelten für das gesamte Organismenreich und sind ausgesprochene Artkeime, die die Konstanz der Arten verbürgen im Wechsel von Werden und Vergehen in der organischen Natur[31]). Für Albert haben sie in der Gestalt, wie er sie hier anwendet, nur eine untergeordnete Bedeutung in der Lösung des Werdeproblems in der Natur und es muß zweifelsohne dieser albertinischen Seminaltheorie im Sinne einer Primordialursachenlehre eine Ausnahmestellung im Rahmen seiner Lehre von den „Keimkräften" eingeräumt werden. Damit scheidet sie für die Betrachtung des Problems der albertinischen rationes seminales aus[32]). Er hätte wohl nie zu ihr gegriffen, wenn er nicht darin ein geeignetes Hilfsmittel gesehen hätte um der angedeuteten Schwierigkeit der Erklärung der für ihn nun einmal feststehenden Tatsache einer stattfindenden Urzeugung gerecht zu werden.

Ähnliches gilt von dem zweiten Fall, der im Anschluß an die Frage nach der Erschaffung Evas aus der Rippe Adams zur Erörterung der Seminaltheorie führt. Hier war es vor allem die eindeutige Textesvorlage der Hl. Schrift, die Albert veranlaßt hat Eva nicht zugleich mit Adam in ihrer Vollendung geschaffen sein zu lassen.

Albert hat sich eigentlich nirgends näher über die Erschaffung des ersten Menschen ausgesprochen. Die Worte der Genesis dürften ihm genügt haben. Auch über die Bildung des ersten Weibes hat er sich nicht weiter geäußert. Wo er davon spricht, gibt er sich mehr oder weniger mit dem Hinweis auf Augustin und den Sentenzenmeister zufrieden, die die Meinung vertreten haben, daß Eva im ersten Menschen der Anlage nach vorhanden war. („... foemina, quae seminaliter et materialiter jam fuit in viro ... fecit eos, quamvis mulier nondum a viro esset divisa, sed materialiter praeseminata")[33]).

Albert ist sich kaum der Unstimmigkeit bewußt geworden, die sich aus der für Augustin ganz folgerichtig durchgeführten Anwendung der Seminaltheorie auf die Bildung Evas für seinen Standpunkt ergibt. Wenn auch Eva nur seminaliter geschaffen wurde, trifft da nicht der von Albert selbst angeführte und als Irrtum zurückgewiesene Einwand tatsächlich zu, daß das Menschengeschlecht dann unvollkommener ins Dasein gerufen wurde als die übrigen beseelten Wesen, die als Geschlechtspaare der jeweiligen Species erschaffen wurden?[34]). Oder hieße das nicht das Weib, das doch

31) vgl. Meyer a. a. O. S. 185 ff.

32) Vgl. dazu die albertinische Bestimmung der Begriffe rationes causales und rationes primordiales im folg. Abschnitt. Nach seiner Sprachweise haben diese Begriffe eine ganz andere Bedeutung als die Keimgründe im Sinne Augustins (S. 36 ff.).

33) S th II tr 11 Q 64 ad quaest 7 ad 1; — ibid. ad 2 heißt es vom Manne im Unterschied zur Frau: vir autem immediate ad imitationem Dei factus est.

34) S th II tr 11 Q 64 quaest 7, 3.

die ebenbürtige Gefährtin des Mannes sein soll (nec ancilla sed socia)[35]) degradieren, insofern nur es allein von allen vollkommenen Wesen im unvollkommenen Zustand aus der Hand des Schöpfers hervorging? Nach seiner Simultanschöpfungslehre hätte Albert folgerichtig auch Eva mit Adam als fertiges Geschöpf erschaffen sein lassen und den Bibeltext auf ähnliche Weise, wie er es bei der Ausdeutung des Sechstagewerkes tut, dem Sinne nach interpretieren müssen. Dann hätte es aber auch keinen Sinn von einer Seminalschöpfung des Weibes im Mann zu sprechen, denn das eine schließt das andere aus. Man kann doch nicht in die zeitlose Simultas den Gedanken einer Seminaltheorie hineintragen, die immer das Moment der Herausbildung in einem zeitlichen Ablauf enthält. Es bleibt demnach die albertinische Lösung der Frage nach der Entstehung der Eva mit jenen obengenannten Bedenken behaftet und scheidet ebenfalls als Hilfstheorie, die mit der Lehre Alberts von den rationes seminales nichts zu tun hat, in diesem Zusammenhang aus.

In seinem Sentenzenkommentar, wo ex professo die Bildung des Weibes aus dem Manne behandelt wird[36]), gibt Albert an Hand einer stark allegorisierend ansprechenden Interpretation als Grund dafür, daß Mann und Weib nicht simul erschaffen wurden, folgenden Gedankengang an: Gott erschuf zur Verdemütigung der gefallenen Engel den Menschen als sein Ebenbild und Gleichnis. Diese Ebenbildlichkeit kommt aber in nichts besser zum Ausdruck, als daß er den Menschen als Einzelwesen erschuf, in dem das ganze Menschengeschlecht wie in einem Prinzip vereinigt ist. Wie Gott das principium creationis, so sollte der erste Mensch das principium generationis für alle anderen Menschen sein. Auch sollten wir daraus erkennen, so führt Albert an, daß alle eins seien und sich deshalb einander lieben sollen. Aus diesem Grund schuf Gott zuerst den Mann, hernach (postea = deinde) erst bildete er aus ihm das Weib[37]).

Wohl hätte Albert auch hier ganz gut das prius und postea im Sinne einer kausal-ontologischen Ordnung deuten können, wie er es bei seiner ursprünglichen Ableitung des Simultanschöpfungsbegriffes getan hat; der Sinn des angeführten Argumentes hätte darunter nicht gelitten. Daß er es trotzdem im Sinne eines zeitlichen Nacheinander aufgefaßt wissen will, sagte er zwar nicht ausdrücklich selber[38]); er widerspricht dem aber auch nicht und unternimmt keinen Versuch seine persönliche Meinung darüber kundzutun, was

35) II Sent d 18.
36) II Sent d 18: De formatione mulieris de viro.
37) ibid. B. Die Überschrift lautet: Quare virum prius et postea de viro mulierem creavit, non simul utrumque?
38) Es handelt sich ja nur um eine Wiedergabe des Sentenzentextes!

er sicher in Gestalt von kommentierenden Artikuli getan hätte, wenn er nicht dieser Auffassung zustimmte. Außerdem hätte er Gelegenheit gehabt, sich in der etwa 20 Jahre später abgefaßten theologischen Summe zu verbessern, wenn er in den Ausführungen des Sentenzenkommentars eine Unstimmigkeit gesehen hätte. Beides aber unterläßt er. —

Zusammenfassend läßt sich somit sagen, daß bei Albertus Magnus der Seminaltheorie im Sinne einer potentiellen Erschaffung aller Lebewesen in ihren Keimgründen keine besondere Bedeutung beizumessen ist. Augustinischem Denken entsprungen, dient sie Albert vielmehr lediglich als ein willkommenes Hilfsmittel um den Schwierigkeiten gerecht zu werden, die sich ihm aus der Rechtfertigung der Lehre von der Urzeugung und aus der Verwendung einer traditionell gebundenen Interpretationsweise des Bibeltextes ergeben haben. Eine weitere Bedeutung kommt ihr nicht zu. Vor allem hat sie nie eine organische Eingliederung in der Bestimmung seines Schöpfungsbegriffes und nie eine systematisch durchgeführte Behandlung im Rahmen des Lösungsversuches des Werdeproblems, soweit wenigstens das organische Werden in Betracht kommt, gefunden, während dies bei Augustin im weitesten Maße der Fall ist. Wenn Albert trotzdem von rationes primordiales, causales, seminales, etc. spricht, so kann es sich demnach nie um Artkeime im Sinne der augustinischen rationes primordiales handeln, aus denen sich zu gegebener Zeit die Organismen entfalten. Mit Ausnahme oben angeführter zwei Fälle, verbindet er vielmehr mit diesen Begriffen eine ganz andere Vorstellung als es Augustins Lehre von den Primordialursachen zuläßt und legt den Begriffen eine von der augustinischen Bestimmung abweichende Bedeutung unter.

Nachdem also die Voruntersuchung zu einem negativen Ergebnis geführt hat, insofern die ursprüngliche augustinische Lehre von den Keimkräften, abgesehen von den als Notbehelf gekennzeichneten zwei Fällen (Urzeugung, Erschaffung der Eva), für die Darstellung der albertinischen Lehre von den „Keimkräften" ausscheidet, gilt es nun zunächst näherhin auf seine Bestimmung des Begriffes „ratio seminalis" und dessen Sinngebung einzugehen um dadurch den Boden zu gewinnen für die Lösung unserer Aufgabe.

I. Teil:

Terminologische und begriffliche Erörterungen.

I. Alberts Terminologie und Begriffsbestimmungen.

Unter den großen Meistern der Hochscholastik gibt es wohl kaum einen, der sich nicht irgendwie mit dem Problem beschäftigte, das an den traditionell gewordenen Begriff der ratio seminalis anknüpft. Zur Zeit Alberts muß die Frage nach Sinn und Bedeutung, Verwendung und Tragweite dieses Begriffes, sowie seiner näheren Bestimmung von besonderem Interesse gewesen sein.

Anlaß dazu war ohne Zweifel der an der Pariser Universität ausgebrochene Schulstreit zwischen dem durch Alexander von Hales und Bonaventura zum Höhepunkt seiner geschichtlichen Entwicklung gelangten Augustinismus einerseits, dem die älteren Dominikaner, die Franziskaner und die Schulhäupter des Weltklerus der Universität huldigten, und dem inzwischen neu erwachten Aristotelismus mit seinem typischen Repräsentanten Thomas von Aquin andrerseits. Der augustinischen Tradition drohte von seiten der neuen Richtung Gefahr und man fürchtete damit um die Reinerhaltung des Glaubensgutes. Im Verlaufe dieses Kampfes kam es nicht nur zu energischen Auseinandersetzungen zwischen den Verfechtern beider Lehrmeinungen, sondern man schritt sogar zu Verurteilungen von Lehrsätzen der „Neuerer"[1]).

Die Erwähnung dieser Schulstreitigkeiten wäre nun in unserem Zusammenhang bedeutungslos, wenn nicht ein Brief des Erzbischofs Robert Kilwardby O. P. von der Oxforder Universität, wohin sich der Kampf gegen den Aristotelismus ausgedehnt hatte, an seinen Ordensmitbruder Petrus de Conflato, Erzbischof von Korinth, dafür Zeugnis ablegen würde, daß unter anderen auch die Lehre von den rationes seminales zu jenen Fragen gehörte, über die aufs eifrigste disputiert wurde. Kilwardby zählt darin die Lehre von den rationes seminales zu jenen Punkten, in denen sich die alte Richtung von der neuen unterscheidet[2]), ein Zeichen dafür, daß die

1) Mit welcher Schärfe diese Schulstreitigkeiten ausgetragen wurden, zeigt Ehrle in seinen beiden Abhandlungen „Der Augustinismus und Aristotelismus gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts" (Arch. f. Lit. und Kirchengesch. V, 1889 S. 604 ff und „John Peckham über den Kampf des Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts" (Zschr. f. kath. Th. XIII, 1889 S. 172 ff).

2) Dieser Brief ist ein Verteidigungsschreiben des Robert Kilwardby, in dem er die Vorwürfe des Petrus de Conflato zurückweist, der ihm wegen des Verbotes einiger thomistischer Lehrsätze Vorhalte gemacht hatte. Den Brief gibt Ehrle wider in seiner Abhandlung in Arch. f. Lit. und Kirchengesch. S. 614—632.

Erörterung dieser Lehre im Programm dieses Kampfes Aufnahme gefunden hatte.

In Anbetracht dessen, daß der Kampf öffentlich ausbrach, als der Schüler Alberts, Thomas von Aquin, in Paris seine Lehrtätigkeit ausübte (1269—1271), und daß Albert wie vielleicht kein zweiter seiner Zeitgenossen sich für alle ihm erreichbaren Fragen und Probleme interessierte, darf es uns nicht wundernehmen, wenn auch er Gelegenheit nimmt in diesem Punkt seine Meinung kundzutun.

Die für uns entscheidende Abhandlung finden wir denn auch in seinem Spätwerk, der theologischen Summe, deren Ausarbeitung in das letzte Jahrzehnt seines Lebens fällt (1270—1280), während er in seinen zeitlich früher anzusetzenden Schriften, Summa de Creaturis (1245) und in seinen kurz vor der Summa theologiae beendeten Kommentaren zu den aristotelischen Schriften (etwa 20 Jahre, bis 1270, arbeitete er daran) den Begriff gar keiner, in seinem Sentenzenkommentar (1245—1249) (das 2. Buch wahrscheinlich 1246) nur einer kurzen aber grundlegenden Untersuchung unterzieht[3]).

Der Grund, warum die Aristoteleskommentare, besonders De animalibus (1258), wo er doch bei der Behandlung des organischen Werdens Gelegenheit dazu gehabt hätte, sich mit dem Begriff auseinanderzusetzen[4]), für die terminologische und begriffliche Seite des Problems ausscheiden, mag wohl darin zu suchen sein, daß er einerseits bei der Bearbeitung der aristotelischen Textesvorlage keine Veranlassung sah sich näherhin mit einem aus Augustin, wenigstens in der Problemstellung, herübergenommenen Begriff zu befassen[5]), — daß es sich nicht um dieselbe Sinngebung wie bei Augustin handeln kann, haben wir bereits eingangs erwiesen und werden wir im Verlaufe der Abhandlung noch sehen — andrerseits aber auch deshalb, weil für Albert das Problem durch den Rah-

3) Die Abfassungszeiten werden, wenn nicht anders vermerkt, nach Pelster Krit. Stud. entnommen. Das zweite Buch der S th fällt sicher (Hinweis auf das Lyoner Konzil: Q 122 m 1 a 2) in oder kurz nach 1274.

4) Wiederholt ist die Rede von virtus formalis corporum animalium (z. B. XX, 2) oder virtus formativa seminis (X, 2) u. ä., jedoch ohne nähere Bestimmung, was im eigentlichen Sinn darunter zu verstehen sei. Ähnliches gilt von dem Begriff virtus sementiva in Phys. und Met., auf die wir noch eingehen werden.

5) In den Aristoteleskommentaren will er doch nach seinen eigenen Worten lediglich die Ansicht der Peripatetiker wiedergeben (De somn et vig III tr 1 c 12). Wenn er auch in den dem Text eingestreuten digressiones seine persönliche Meinung durchblicken läßt, die er nach obigem Zitat eigentlich in seinen theologischen Werken kundtun will, so spricht er doch in Begriffen und Termini, die seiner Vorlage entsprechen. Der Begriff ratio seminalis war aber dem Aristoteles und seinen Schülern als solcher unbekannt. (Schon Cl. Baeumker weist darauf hin, daß „die philosophischen Begriffe, mit denen Albert in der spekulativen Dogmatik arbeitet, vielfach andere sind, als die seiner phil. Schriften" vgl. Die christl. Phil. des Mittelalters in: Die Kultur der Gegenwart I, 5; 1923 S. 385.)

men, in den es seit Petrus Lombardus eingebaut war, ein theologisches Gepräge erhielt. Sowohl im Sentenzenkommentar als auch in der theologischen Summe gibt die Behandlung der Frage nach Wesen und Möglichkeit des Wunders, nach dem Unterschied zwischen den Ursachen der wunderbaren Ereignisse und jenen der natürlichen Vorgänge den Rahmen für die Erörterung des Begriffes rationes seminales ab[6]).

Da es sich zunächst nur um die terminologische und begriffliche Seite des Problems handelt, so kommt in diesem Zusammenhang lediglich der Sentenzenkommentar und die theologische Summe in Betracht.

Bei Berufung auf diese beiden Schriften tauchen aber sofort zwei Fragen auf, die bei Albert ihre Berechtigung haben und, wie überhaupt für Arbeiten über irgend ein Problem aus seinem Schrifttum, so auch für unsere Frage von ausschlaggebender Bedeutung sind: a) Trägt Albert in den genannten Artikeln auch wirklich seine persönliche Meinung vor oder referiert er nur?; b) Stimmen die Aussagen im Sentenzenkommentar mit jenen der Summa theologiae überein oder hat Albert seine Meinung geändert?

Was zunächst den letzteren Zweifel betrifft, so legt die etwa 20jährige Schaffenszeit, die zwischen der Abfassung des Sentenzenkommentars und der theologischen Summe verstrichen ist und während der Albert den verschiedensten Strömungen und Geistesrichtungen ausgesetzt war (er hat inzwischen nicht nur die Aristotelesparaphrasen, sondern auch die durch und durch neuplatonisch beeinflußte Schrift De causis et processu universitatis verfaßt), schon berechtigte Bedenken auf. Außerdem wäre es nicht ausgeschlossen, daß sich im Sentenzenkommentar noch mehr die Einflüsse der Pariser Universität geltend machen (1248 erst kam er nach Köln zurück, um dort seinen Sentenzenkommentar zu vollenden)[7]) als in der zeitlich weit abliegenden Summa theologiae.

Über das Verhältnis des Sentenzenkommentars zur theologischen Summe ist schon viel geschrieben worden, ohne daß man bisher zu einem endgültigen Ergebnis gekommen wäre[8]). Wie dem auch

6) II Sent d 18. Unter der Überschrift: distinctio causarum rerum perutilis etc. fällt in art 7 die Behandlung des Begriffes ratio seminalis. S th II tr 8 Q 31 m 1 a 1—4 enthält unsere Frage. m 2 a 1—3 Wesen und Arten des Wunders. Die ganze Quaestio trägt die Überschrift: Qualiter seminales causae inditae sint elementis mundi, secundum quas fiunt miracula etc. — Hierin mag auch der Grund liegen, warum sich Albert in seiner S de Cr über den Begriff ausschweigt. Das Wunder wird in diesem Werk nicht behandelt und damit fällt der Anlaß weg, sich mit dem Begriff näher auseinanderzusetzen.

7) Zum Leben Alberts vgl. H. Chr. Scheeben a. a. O. (S. 56).

8) P. Minges O. P. wies 1915 die Priorität der Summe Alexanders nach und versuchte aufzuzeigen, wie die albertinische Summe weitgehend von dieser abhängig sei. An ihn schließt sich M. Gorce an (Summa theol. Alberts = Materialsammlung). vgl. a. a. O. S. 299—301. Auf diese Abhängigkeit führte M.-D. Roland-

sei, für unsere Frage ist es von Wichtigkeit, die Tatsache feststellen zu können, daß bezüglich der beiden Abhandlungen über den Begriff der rationes seminales nicht nur sachliche, sondern mitunter wörtliche Übereinstimmung herrscht. Man hat unwillkürlich den Eindruck, als ob Albert bei der Ausarbeitung der entsprechenden Partien in der theologischen Summe seine schon im Sentenzenkommentar vertretene Meinung zugrunde gelegt hat und sie nur noch klarer und ausführlicher vortragen will[9]).

Wir werden also bei der Ausarbeitung keine besonderen Rücksichten auf die Abfassungszeiten der einen oder anderen Schrift Alberts, die wir zugrundelegen, nehmen müssen — eine Erleichterung, die unser doctor universalis nicht immer bei ähnlichen Arbeiten zu gewähren vermag. Jedoch werden wir womöglich die chronologische Ordnung einhalten und zunächst den Sentenzenkommentar zu Rate ziehen und ihn dann durch die Ausführungen in der theologischen Summe zu ergänzen oder zu erläutern versuchen.

Mit der Feststellung dieses Sachverhaltes findet auch der erste Zweifel sofort seine Lösung. Albert sagt im Sentenzenkommentar ausdrücklich, daß er bezüglich der Bestimmung des Begriffes ratio seminalis seine eigene, persönliche Meinung vortragen will, die sich von jener anderer Philosophen unterscheidet[10]). Wir sind also berechtigt, auch die Ausführungen in der theologischen Summe als seine persönliche Ansicht zu bezeichnen. Freilich wird er sich dabei auf Gewährsmänner, wie Aristoteles und Augustin, berufen um deren Autorität anderslautenden Meinungen gegenüber ins Feld führen zu können. Ob und inwieweit diese Belege, besonders aus Augustin, zu Recht bestehen, wird im Zusammenhang mit der Ausführung seiner Gedanken noch näher zu prüfen sein.

Gosselin die Unstimmigkeiten in den Darlegungen Alberts zurück. a. a. O. S. 89 ff; 172 ff. — F. Pangerl, der den Sentenzenkommentar als Abschluß aller philosophischen und theologischen Schriften ansieht, glaubt an eine Überarbeitung des um 1250 in Paris geschriebenen Sent-Kom. Er rechtfertigt diese Ansicht damit, daß im Sentenzkommentar öfters auf die Summe hingewiesen wird. — M. Grabmann (S. 71—78) und F. Pelster (S. 116) wiesen indessen nach, daß diese Hinweise sich auf die S de Cr beziehen. Damit fällt auch die Redaktionshypothese, die neuerdings wieder A. Ohlmeyer vertrat Albert habe verschiedene, bis heute noch nicht aufgefundene Kommentare geschrieben und später überarbeitet. — Kühle hat nun jüngst eine Theorie aufgestellt, nach der es sich bei der Summa theol. entweder um eine nach 1270 vorgenommene Revision oder Neubearbeitung des Sent-Kom. handelt; besonders der zweite Teil der theol. Summe hält strenge die Ordnung des Sent ein. Vgl. H. Kühle: Zum Problem der Summa theologiae etc. 1935 S. 604 ff. (Zu diesen angeführten Werken vgl. Literaturverzeichnis.)

9) Der zu Anfang der Q 31 stehende Hinweis auf II Sent würde nicht genügen, wenn nicht tatsächlich sachliche Übereinstimmung bestünde. Nach unserem Zusammenhang scheint die Theorie von Kühle das richtige zu treffen.

10) II Sent d 18 a 7 sol: non ponam sententias eorum ...! vgl. Anm. 12.

Jedenfalls aber können wir sicher sein, daß wir in unserer Frage Albert nicht als einem Sammler oder Compilator[11]), sondern als einem Mann eigener Initiative gegenüberstehen, der sich ausdrücklich im Gegensatz zu anderen Autoritäten (bezüglich der Terminologie sogar zu jener Augustins, vgl. Anm. 12) weiß.

Bevor wir nun an die Darlegung Alberts über den Begriff „rationes seminales" herantreten, ist noch die Frage zu erörtern, welche Methode er in der Begriffsbestimmung einhält.

Um diese Frage beantworten zu können, muß vorwegnehmend darauf hingewiesen werden, daß Albert verschiedene Gruppen und Gattungen von Ursachen aufzählt, die nach seiner Meinung zu Unrecht mit dem Namen rationes seminales bezeichnet werden. Im Laufe der Geschichte der Philosophie war, wie mancher alther überbrachte Begriff, auch der Begriff ratio seminalis den verschiedenartigsten Einflüssen ausgesetzt gewesen und hatte dadurch Sinn und Bedeutung gewandelt. Der schicksalsreiche Werdegang, dem er durch die mannigfachen Interpretationen bis zu Albert unterworfen war, hat zu solcher begrifflichen und terminologischen Wirrnis geführt, daß von einer einheitlichen Festlegung keine Rede mehr sein konnte. Was wurde nicht alles mit dem Begriff ratio seminalis identifiziert oder sonstwie zum Ausdruck gebracht! So waren nach Alberts Ansicht rationes primordiales, causales, naturales und seminales etc. für Augustin völlig identisch; andere wiederum machten wohl einen Unterschied, aber die Unterscheidungen sind so vielfältig, daß keine mit einer anderen übereinstimmt. Diesem Wirrwarr will Albert entgegentreten, indem er einen Weg geht, der den Prinzipien zu ihrem Recht verhilft, denen allein der Begriff rationes seminales entspricht[12]).

Um das zu erreichen, nimmt er die einzelnen, mit dem Namen rationes seminales fälschlich bezeichneten Prinzipien der Reihe nach her, untersucht sie auf ihre Wortbedeutung hin und setzt sie in Vergleich zu den eigentlichen rationes seminales. Dabei hält er folgende Methode ein: Er zerlegt sie in ihre Begriffsbestandteile und deckt den Sinn derselben auf. Besonderes Augenmerk richtet er dabei auf den die nähere Bestimmung anzeigenden zweiten Begriffsbestandteil (naturalis, causalis, seminalis, etc.). Der erste Bestandteil ratio wird durch die Hinzufügung des zweiten dann näher charakterisiert[13]). An sich besagt er nicht nur ganz allgemein etwas, was ein

11) Wie ihn Hans von Schubert a. a. O. S. 92 im allgemeinen und M. Gorce a. a. O. S. 75—77 für die theologische Summe hinstellen wollen.

12) II Sent d 18 a 7 sol: dicendum quod Augustinus omnia ista nomina ponit absque distinctione, et multi hic multiplicem fecerunt distinctionem, nec distinctio unius concordat cum alia; et ideo non ponam sententias eorum, sed secundum rationes nominum ponam unum.

13) Bei der ratio causalis beschreitet er wohl denselben Weg, kommt jedoch auf diese Weise zu einer recht eigenartigen Bestimmung derselben. Vgl. S. 38 f.

anderes in irgendeiner Weise begründet, sondern bringt vielmehr, wie der ganze Gebrauch dieses Teilbegriffes andeutet, den Gedanken von vernünftig wirkenden Werdeprinzipien zum Ausdruck, sei es in Gestalt von Zweck- und Wirkursachen oder von Formalursachen: ratio, principium und causa (mitunter auch virtus) sind in unserem Fall gleichwertige Begriffe, d. h. Albert gebraucht unterschiedslos bald diesen, bald jenen Begriff. Was sie aber voneinander unterscheidet, das bringt die jeweilige nähere Bestimmung mit sich. Hierbei kommt Albert zu der Auffassung, daß unter ihnen eine Gattungsverschiedenheit besteht, die es gilt näherhin gegeneinander abzugrenzen[14]).

Wohl mag es sein, gibt Albert zu, daß in einem gewissen Sinn, etwa seminale und naturale, oder seminale und originale identisch sein können, da tatsächlich je nach der Betrachtungsweise ein und dieselbe Bedeutung zugrundeliegen oder einbegriffen sein kann. So gehört ohne Zweifel die ratio seminalis zu jenen Prinzipien, die unter dem Begriff rationes naturales zusammengefaßt werden; und jene ersten Gründe und Kräfte, die nach Augustin wie ein Same für alle folgenden Dinge von Gott in die Natur hineingelegt wurden, können wohl als rationes seminales angesprochen werden, obwohl sie eigentlich originales genannt werden müßten[15]). —

Will man aber nicht von neuem der terminologischen Wirrnis das Wort reden, so muß man sie dennoch begrifflich streng auseinanderhalten und unterscheiden; denn die Wortbedeutungen müssen sinngemäß sein, d. h. der Name darf nichts anderes zum Ausdruck bringen, als was die Begriffsbestandteile wirklich besagen. Nur so kommt man zu einer klaren Begriffsbestimmung und Terminologie.

Auf Grund des jeweils die nähere Bestimmung andeutenden Begriffsbestandteils bekommen die einzelnen Gattungen der „ratio-

---

14) S th II tr 8 Q 31 m 1 a 2 fragt Albert unter der Überschrift: De seminalibus rationibus, quotsint et quae differentia inter eas, sofort: Quot sint genere ... um dann die verschiedenen Gattungen aufzuzählen und durch kurze Bestimmungen von einander abzugrenzen. — Für die inhaltliche Bestimmung der einzelnen Rationes ist dieser Artikel ausschlaggebend. Er enthält die Bestimmungen von sieben, unter dem Namen rationes seminales zusammengefaßten Ursachen. Auf die sogenannten rationes originales, auf die Albert gelegentlich zu sprechen kommt, geht er hier nicht ein, da er sie, wie die Ausführungen zeigen werden, nicht annimmt.

15) ibid. a 1 ad quaest 1: Ad id quod ulterius quaeritur, utrum seminale et naturale sint idem, dicendum, quod per supposita possunt esse idem, sed ratione differunt. — ibid. ad obj 1 ... seminale dicitur dupliciter: alio modo dicitur originale ... alio modo non (sed) dicuntur quandoque seminales, quae tamen proprie dicerentur originales. — ibid. ad q 2 ad 2: dasselbe gilt für rationalis und seminalis ... possunt esse idem per suppositum, quamvis differant secundum rationes nominum. — Und so für die anderen Bezeichnungen. Siehe dazu die Ausführungen selbst.

nes seminales" eine bestimmte Stelle innerhalb der Ursachenordnung angewiesen: natürliche oder übernatürliche, geschaffene oder ungeschaffene Ursachen. Dadurch läßt es sich rechtfertigen sie in verschiedene Klassen einzuteilen und nach ganz bestimmten Gesichtspunkten zu ordnen. Wir werden im folgenden eine von Albert nicht durchgeführte Ordnung einhalten, die aber zugleich kurz das wesentliche Merkmal dieser zu behandelnden rationes aufzeigt: die unerschaffenen und übernatürlichen Urgründe im Geiste Gottes (rationes primordiales); die geschaffenen und natürlichen Prinzipien im Wirken der Natur (rationes naturales, seminales, radicales); die übernatürlichen Prinzipien im Naturgeschehen, die das Verhältnis vom Schöpfer zum Geschöpf regeln (rationes causales und obedientiales).

Dies gilt es nach Albert darzustellen und die einzelnen Gruppen begrifflich festzulegen.

Die rationes primordiales.

Mit Berufung auf einen bekannten augustinischen Text: „Sed haec (rationes rerum) aliter in Verbo Dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt; aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt; aliter in rebus, quae secundum causas simul creatas non jam simul, sed suo quaeque tempore creantur; aliter in seminibus, in quibus rursus quasi primordiales causae repetentur de rebus ductae, quae secundum causas, quos primum condidit, extiterunt, velut herba ex terra, semen ex herba"[16]) tritt Albert in die Kontroverse der terminologischen Bestimmung ein und pflichtet ganz im Sinne Augustins der Auffassung bei, daß diese Ursachen, wenn man sie als im Worte Gottes existierend betrachtet, ewig sein und unveränderliche rationes genannt werden müssen[17]). Ebenso erkennt er ganz richtig, daß jene den Elementen der Welt eingesäten rationes von Augustin primordiales genannt werden[18]). Und gegen diese letztere Namengebung polemisiert Albert, indem er erklärt: Grundsätzlich ist Augustin beizustimmen; es gehe aber nicht an, geschaffene Ursachen als primordiales causae schlechthin zu bezeichnen. Höchstens im uneigentlichen Sinn könnte man sie so nennen[19]). Der Begriff ratio oder causa primordialis kann im strengen Sinn nur für die im Geiste Gottes existierenden, von Ewigkeit

16) De Gen ad litt VI, 10, 17.

17) S th II tr 8 Q 31 m 1 a 1: Si enim considerantur in Verbo, tunc istae rationes sive causae aeternae sunt et incommutabiles rationes dicuntur.

18) ibid. Aliter sunt in elementis . . ., et secundum hoc videtur, quod dicantur primordiales causae primitus mundo inditae.

19) ibid. ad 1: Ad id quod consequenter objicitur de verbo Augustini, simpliciter concedendum est, praeter hoc solum, quod secundae non dicuntur primordiales simpliciter, sed ad quaedam.

her dort verborgenen Ideen in Anspruch genommen werden, die ihre Verwirklichung auf dem Gebiete des wunderbaren oder natürlichen Geschehens finden[20]). Sie leuchten allen Dingen, die zum Sein gelangen, voran; in ihnen ist vorherbestimmt was, wann und wie etwas ins Dasein herausgeführt werden soll, in ihnen hat Gott alles zuerst grundgelegt, was auf dem Wege des gewöhnlichen Naturverlaufes oder in der Ordnung der Gnade und des Wunders sich vollziehen wird. Nicht anders ereignet sich jemals etwas oder wird sich künftig ereignen, als wie es in ihnen angelegt ist[21]).

Wir haben hier offenbar nichts anderes vor uns als eine neue begriffliche Fassung der christlichen Ideenlehre, der selbstverständlich auch Albert huldigt. Nicht ohne Vorstellungsbild von der Welt hat Gott die Welt erschaffen[22]) und nichts geschieht in der Welt, ohne daß es nicht schon vorher im Geiste Gottes irgendwie als Idee vorhanden wäre[23]).

Dies Gott absprechen, hieße Gottes Sohn leugnen, das Wort, in dem alle Ideen zu einer Einheit verbunden sind und durch das alles gemacht ist[24]).

Die Ideen, so lehrt nämlich Albert, sind die im Geiste Gottes verborgene schöpferisch vorbildliche „ars"[25]). Denn nicht nach einem außergöttlichen Vorbild wirkt er, sondern aus sich selbst, der auf Grund der ratio idealis das Urbild aller Dinge ist[26]). Mit Entschiedenheit lehnt es auch Albert ab, die Ideen als selbständig existierende, von Ewigkeit her neben Gott bestehende Wesenheiten zu betrachten, auf welche schauend nach Plato der Weltenbildner die Weltdinge formt[27]) oder von denen er ursächlich beein-

20) II Sent d 18 a 7 sol: Causa igitur primordialis dicitur duobus modis scilicet simpliciter prima, et secundum quid prima; simpliciter prima est idea in mente divina, quae se habet ad omnia ideata sive sint mirabilia, sive naturalia: et haec vocantur in Deo abscondita ab aeterno.

21) S th II tr 8 Q 31 m 1 a 1 sol: Sed rationes quae sunt in verbo, in quibus omnia praeluxerunt quae ad esse deducta sunt et in quibus praedefinitum est, quid, quando, qualiter ad esse deducatur: in illis primo orsus est Deus quidquid in operibus naturae et in operibus gratiae et gloriae sive consueto cursu naturae, sive ordine gratiae sive per miraculum facturus erat Deus: nec aliter umquam evenit vel eveniet quam ibi orsus est vel disposuit.

22) Ist schon philosophisch beweisbar: I Sent d 35 a 2 sol.

23) So an vielen Stellen: De caus et proc univ I tr 2 c 5; Met XI tr 2 c 7 sol; Sent d 35 a 7, 8, 9, 10; S th I tr 13 Q 54, 55; II tr 1 Q 4 m 1a 1 p 4 sol u. a.

24) S th II tr 1 Q 4 m 1 a 2 ad 1, wo Albert auf Augustin verweisend diesbezüglich von der Catholica veritas spricht.

25) S th I tr 13 Q 35 m 2 a 1 sol ... ideae sunt in mente divina, secundum quod ars est omnium creatorum. — ibid. a 2: ... sub unitate sunt in mente divina hoc est unum, sed non ut multa, quia quod est causa prima, est in ea per modum causae et non per modum causati.

26) ibid. ad 4 .... nec duxit ab extrinseco exemplo mundum, sed a se, qui est supremum bonum, et per rationem idealem omnium exemplum.

27) Das würde dem Schöpfungsbegriff nicht gerecht werden; S th II ibid a 3.

flußt würde[28]). Wenn man schon einen Vergleich gebrauchen will, dann trifft am besten die Analogie vom Schaffen des Künstlers zu: Wie dem Geiste des Künstlers das „Bild" (exemplar) seines Werkes inne ist, bevor er es verwirklicht, so liegen die Ideen als Exemplarursachen im Geiste des göttlichen Künstlers verborgen[29]). Wohl bilden die Ideen im Geiste des Künstlers einen Antrieb zur Ausführung seines Planes; sie können aber niemals Wirk-, sondern nur Zweckursache sein, um deretwillen die Tätigkeit vorgenommen und die im Kunstwerk verwirklicht wird und bleibt. Insofern nur kann man die Ideen in Gott auch als Ursachen der Erschaffung und Erhaltung der Welt und als wirksame Ideen bezeichnen[30]).

Damit wird sofort ein Zweifaches in der Bestimmung der rationes primordiales ausgeschlossen:

a) Sie dürfen niemals als irgendwelche Prinzipien oder Ursachen außerhalb der göttlichen ratio, also auch nicht in den Dingen, angesehen werden. Sie haben Existenz nur in Gott allein und werden deshalb auch rationes primordiales schlechthin genannt. (Ein Monismus oder Emanatismus hat hier keinen Platz!). Alle übrigen in den Dingen vorhandenen Prinzipien müssen bereits als deren geschöpfliche Verwirklichung und Auswirkung angesehen werden und können deshalb auch schon eigentlich nicht mehr als Prädikat primordiales beanspruchen; denn sofern sie in der Materie sind, sind sie dort nicht ursprünglich (originaliter), sondern, wie Albert sich ausdrückt, nach Weise des Aufgenommenen (susceptive)[31]). Sie haben vor und über sich die rationes primordiales und können nur in Abhängigkeit von diesen, d. h. insofern es im Plane Gottes vorherbestimmt und gelegen ist, ihre Tätigkeit entfalten[32]).

---

28) II Sent d 1 a 5 sol und S th II tr 1 Q 4 m 1 a 2 rechnet er als christlicher Philosoph mit Plato ab, während er in seinen Arist.-kommentaren mit aristotelischen Gründen gegen ihn Stellung nimmt. Vgl. Sauer a. a. O. S. 71 und Fronober a. a. O. S. 67.

29) S th II tr 1 Q 4 m 1 a 1 p 4 ... Qualiter omnia creata sunt in Deo determinatum est, quod creata antequam fiant in Deo sunt, sicut artificia sunt in intellectu artificis: artificiata non sunt in mente artificis nisi per exemplar. cf S th I tr 13 Q 55 m 2 a 3 sol; S th II tr 11 Q 1 ad obj 2. — Selbstverständlich soll die Analogie mit dem Schaffen des Künstlers nicht bedeuten, daß Gott einem schon vorhandenen Stoff sein exemplar einprägte.

30) S th I tr 13 Q 35 m 2 a 3: Cujus idea sit causa, utrum scilicet factorum vel fiendorum tantum, vel etiam possibilium licet numquam fiant et utrum sit bonorum et malorum; wie überhaupt der ganze Artikel. cf ibid. Q inc ad 1 u. 2: Quod enim factum est, in factore dicitur vita ratione ideae et exemplaris, quod est vita factoris. I Sent d 35 a 10 und 12.

31) S th II tr 8 Q 31 m 1 a 1 ad 1: ... primae non sunt in materia, sed in Deo et primordiales simpliciter; secundae autem et tertiae et quartae in materia sunt, non originaliter, sed susceptive.

32) ibid. ad 2. Post primas (sc. rationes primordiales) insunt omni naturae rationes obedientiales, secundum quas ... nihil justius est et nihil rationabilius est, quam ut omnis creatura obediat creatori in omne quod voluerit et quod in

b) Außerdem sind die albertinischen rationes primordiales nicht Wirkursachen in der Hand Gottes, durch die etwa Gott schafft und wirkt, sondern sie sind Exemplarursachen, die allen Dingen gleichsam voranleuchten, Zweckursachen, die ihre Verwirklichung in den Dingen finden, um deretwillen die Dinge sind, was und wie sie sind[33]).

Es ist klar, daß Albert zu dieser Begriffsbestimmung nur dadurch gelangte, daß er den Teilbegriff primordiale (primo orsus![34]) im ganz strengen und ausschließlichen Sinn auffaßt: Uranfänglich nicht nur im zeitlichen Sinn, insofern sie von Ewigkeit sind und der Schöpfung vorangehen, sondern vor allem im Sinne von ursprünglich als kausaler Ordnungsbegriff, insofern die Idee ihrer Verwirklichung vorangeht und über ihr steht.

Bei der terminologischen Unterscheidung von rationes primordiales simpliciter und rationes primordiales secundum quid (Sentenzenkommentar!) oder ad quaedam (Summa theologiae) und nicht zuletzt auch bei deren begrifflicher Bestimmung ist Petrus Lombardus II Sent d 18 F Pate gestanden. Albert selbst verweist darauf[35]). Dort schon ist unterschieden zwischen causae primordiales proprie und solchen, welche auch primordiales causae, wenn auch nicht im eigentlichen Sinn (non adeo proprie) genannt werden. Der einschlägige Text lautet:

Ad quod sciendum est omnium rerum causas in Deo ab aeterno esse. Ut enim homo sic fieret vel equus et huiusmodi in Dei potentia et dispositione ab aeterno fuit. Hae dicuntur primordiales causae: quia istas aliae non praecedunt, sed istae alias, quae sunt causae causarum. Cumque unum sit divina potentia, dispositio sive voluntas et ideo una omnium principalis causa: tamen propter effectus diversos pluraliter dicit Augustinus causas primordiales omnium rerum in Deo esse, inducens similitudinem artificis, in cujus dispositione est, qualis futura sit arca. Ita et in Deo uniuscujusque rei futurae causa praecessit. In creaturis vero quarundam rerum, sed non omnium causae sunt, ut ait Augustinus, quia inseruit Deus seminales rationes rebus, secundum quas aliae ex aliis proveniunt: ut de hoc semine tale granum, de hac arbore talis fructus et huiusmodi. Et hac quoque dicuntur primordiales causae: et si non adeo proprie, quia habent ante se causam aeternam, quae proprie et uni-

---

omni et ex omni creatura fiat quidquid creator voluerit. Näheres hierüber vgl. unten bei der Behandlung der rationes causales u. obedientiales, S. 36 ff.

33) vgl. Anm. 20, 21, 25. Als Wirkursachen im Weltgeschehen gelten die rationes causales (siehe unten).

34) S th II tr 8 Q 31 m 1 a 1 sol: vgl. den Text Anm. 21: in illis primo orsus est Deus!

35) II Sent d 18 a 7: Deinde quaeritur de hoc quod dicit ibi F „Hae sunt primordiales causae etc."

versaliter prima est. Illae vero ad res aliquas dicuntur primae scilicet quae ex eis proveniunt. Ideo etiam primordiales dicuntur, quia in prima rerum conditione rebus a Deo insitae sunt. Et sicut creaturae mutabiles sunt, ita et hae causae mutari possunt. Quae autem in immutabili Deo causa est, non mutari potest[36]).

An dieser Stelle ist jetzt schon ein Wort zu sagen über jene Ursachen, die unter dem Begriff rationes primordiales secundum quid zusammengefaßt werden. Da Albert in seiner theologischen Summe nicht näher auf sie eingeht, sind wir auf den Sentenzenkommentar angewiesen. Hier gibt er eine Einteilung der rationes primordiales secundum quid, der zwar keine grundlegende Bedeutung beizumessen ist, die uns aber recht gut einen Einblick gewährt in die terminologischen Schwierigkeiten, mit denen Albert zu kämpfen hatte, und die zugleich vorwegnehmend einiges Licht auf die in den folgenden Abschnitten zu behandelnden „rationes seminales" wirft und deshalb zugleich als Überleitung zu denselben dienen kann.

Primordialis secundum quid kann einen doppelten Sinn haben. Es kann universaliter und particulariter verstanden werden. Im ersten Fall denkt man an die im universellen Naturgeschehen tätigen Ursachen, die in Gestalt von causae naturales oder seminales oder causales rationes ihre Wirkung entfalten. So aufgefaßt sind dann die rationes naturales jene Prinzipien, die in der conditio prima rerum bezüglich aller in ihr ins Dasein gerufenen Dinge miterschaffen wurden; die rationes causales sind jene Prinzipien, auf die es zurückzuführen ist, daß etwas entstehen kann, und die causae seminales jene, auf Grund deren etwas entstehen muß[37]). In diesem Sinn, d. h. als die grundlegenden, universellen Prinzipien, ohne die kein geordneter Naturverlauf vor sich gehen kann, fallen sie unter die ersten Ursachen und können rationes primordiales genannt werden. —

Primordialis secundum quid kann aber auch eine partikuläre Bedeutung haben. Und hier bezieht es sich auf jede beliebige Ursache, welche der Entstehung dessen, was aus ihr hervorgeht, zeit-

---

36) Inwiefern die Meinung, daß Augustin seine rationes seminales als rationes primordiales bezeichne, eine Meinung, der auch Albert beipflichtet, in Wirklichkeit nicht zutrifft, wird in einem anderen Zusammenhang (siehe S. 50 ff.) noch zu behandeln sein. Vorwegnehmend sei jedoch schon hier gesagt, daß der Satz richtig Augustins Terminologie trifft: Ideo etiam primordiales dicuntur, quia in prima rerum conditione rebus a Deo insitae sunt. — Um bei Gelegenheit auf den Text hinweisen zu können, wurde er im Wortlaut gegeben.

37) Über die Art und Weise der Wirksamkeit der rationes naturales und über den Zusammenhang, den die rationes causales mit dem fieri posse, die rationes seminales mit dem fieri necesse esse haben, ist hier zunächst noch nichts ausgesagt.

lich vorangeht. So können manchmal die causae primordiales, naturales und seminales als identisch bezeichnet werden und sich nur dem Namen nach unterscheiden[38]).

Man fühlt deutlich heraus, daß es Albert hierbei vor allem darum zu tun ist, die Gründe aufzuzeigen für die terminologischen und begrifflichen Verwechslungen bezw. Identifizierungen der unter dem Namen „rationes primordiales" zusammengefaßten Ursachen und Prinzipien. Je nach dem Gesichtspunkt, unter dem man sie betrachtet (universaliter aut particulariter) können sie zwar rationes primordiales genannt werden, aber nur im uneigentlichen Sinn.

Albert selbst entspricht diese Terminologie nicht, sondern er will, wie bereits ausgeführt, jeweils eine sinngemäße Begriffsbildung geben, mit der auch etwas anzufangen ist. Deshalb geht er dazu über die einzelnen Bestimmungen durchzuführen. Hierin geht der Sentenzenkommentar und die theologische Summe, in welch letzterer er gar nicht mehr auf seine Einteilung der rationes primordiales zu sprechen kommt, Hand in Hand. —

Bevor wir jedoch auf die nähere Bestimmung der unter diesem Abschnitt zu behandelnden „rationes seminales" eingehen, gilt es zunächst von vornherein einige falsche Ansichten zurückzuweisen, deren Behandlung in einem späteren Zusammenhang nur hinderlich wäre.

Unter Hinweis auf die Naturgesetzlichkeit, der alles unterworfen ist und die in allen Geschehnissen wirksam ist, die zur Natur gehören, und insoweit der Ablauf in der Natur nicht durch andere, außer- oder übernatürliche Ursachen und Kräfte beeinflußt wird, lassen sich zwei Gründe aufzeigen, welche dafür zu sprechen scheinen, daß naturale und seminale dasselbe besagen[39]).

Der erste beruft sich auf einen augustinischen Text[40]) und sollte zu dem Schluß berechtigen: Da jedem gewöhnlichen Naturvorgang gewisse Naturgesetze zugrundeliegen, nach denen er abläuft, scheint es, — da doch gerade die Entwicklung aus dem Samen den gewöhnlichen Prozeß in der (organischen) Natur darstellt, so daß man sagen kann in den Samen sei ein Naturgesetz eingeschlossen, das sich in ihnen offenbare — seminale und naturale seien vertauschbar[41]).

---

38) II Sent d 18 a 7 sol.

39) Wir verweisen hier auf die S. 15 f angezeigte Methode Alberts bezügl. der Begriffsbestimmung.

40) De Gen ad litt IX c 17.

41) S th II tr 8 Q 31 m 1 a q 1, 1: Dicit enim Augustinus in libro IX super Genesim ad litteram, quod „omnis iste usitatissimus naturae cursus habet quasdam naturales leges quibus progreditur." Et ita videtur, cum naturalis lex sit in seminibus, quod seminale et naturale sint idem.

Ähnlich lautet die Begründung des zweiten Einwandes, für den der Lombarde als Gewährsmann angegeben wird. In II Sent d 7[42]) bringt er, an den Gedanken aus Augustins Genesiskommentar anknüpfend, eine Stelle, nach der alle Dinge bereits in einer gewissen Verwebung der Elemente originaliter und primordialiter, d. h. dem Ursprung und der Uranlage nach, geschaffen sein sollen um später bei Eintritt günstiger Umstände daraus hervorzugehen. Weil also in der Natur und allem, was ihr unterworfen ist, folglich auch im Samen, und weil auch bezüglich des artgemäßen Hervorgehens aus dem Samen, eine Naturgesetzlichkeit am Werke ist, so scheint es seminale und naturale besage dasselbe[43]); umso mehr als dieser naturgesetzliche Vorgang seine Ursache im Samen selbst hat, dem doch notwendigerweise bereits die entsprechende Natur der Art eignet, d. h. daß in ihm eine Naturursache (causa naturalis) wirkt, auf die der artgemäße Hervorgang und Bestand der Dinge zurückzuführen ist[44]).

Soweit die Gründe, welche für eine Identifizierung von naturale und seminale zu sprechen scheinen. Albert kann dem nicht zustimmen, wie die Ausführungen sofort zeigen werden[45]).

Die rationes naturales.

Die eindeutige Bestimmung, die Albert in seinem Sentenzenkommentar schon gibt, läßt keinen Zweifel, was er unter den rationes oder causae naturales verstanden wissen will: Sie besagen ein der Welt und ihren Dingen innewohnendes und von innen heraus wirkendes Prinzip, das aber der aristotelischen Bestimmung der Natur

42) II Sent d 7. In dieser Distinctio kommt Petrus Lombardus auf die Frage zu sprechen, ob geschaffene Wesen etwas Neues ins Dasein rufen können, da es doch feststeht, daß unter ihrem Einfluß manches sichtbar in Erscheinung tritt, was vorher nicht wahrnehmbar war. Und doch, so antwortet der Lombarde, sind sie nicht creatores, weil sie sich nur bereits vorhandener, unsichtbarer Samenkeime in der Erde, deren Schöpfer Gott ist, bedienen können. Unsere Stelle steht unter d 7 K. Hierin kommt der dem christlichen Denken allgemein zukommende Gedanke der Zweit- und Mittelursächlichkeit aller geschaffenen Wesen und Kräfte zum Ausdruck, ohne daß auf eine bestimmte Stelle aus Augustin angespielt würde. Wenigstens konnte in den sonst gut kommentierten Ausgaben der Sentenzen älteren Datums keine Bemerkung oder ein Hinweis auf einen augustinischen Text gefunden werden.

43) S th II tr 8 Q 31 m 1 a 1 q 1, 2: Adhuc II Sententiarum dist VII ... „Ista quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta jam creata sunt: sed acceptis opportunitatibus postea prodeunt.“ Textura autem illa non videtur esse, nisi secundum leges naturales ex seminibus producere species, videtur ergo, quod idem sit seminale et naturale.

44) I Sent d 18 a 7, 3: Causae seminales et naturales videntur esse idem, quia semen est appropriata natura speciei, ergo habet causam naturalem et causa naturalis est ex qua fit species et conservatur.

45) Über eine andere Deutung des Begriffes naturale vgl. Anm. 62; 63; 64.

als einer Ursache universellen Charakters gemäß (Natur als die Ursache der Ordnung des Universums), kein spezifisches Moment an sich trägt. Vielmehr gehören sie in die Ordnung der Universalursachen im wahrsten Sinn des Wortes, die Gott von Anbeginn der Schöpfung der ersten Grundlegung aller Dinge hinsichtlich all dessen einerschuf, was mit und in ihr gegeben war. Nichts anderes sind die causae naturales als der Inbegriff — nicht im formalen Sinn, sondern im Sinne einer kausalen, alles durchdringenden „Verwebung" — der Ursachen in den durch das Schöpfungswerk geschaffenen, geformten und ausgestalteten Dingen (in creatis dispositis et ornatis)[46]). Schon hier läßt sich sagen, daß sich die rationes naturales von den anderen in der Natur tätigen Ursachen unterscheiden. Dadurch, daß Albert hervorhebt, sie seien im Sinne eines principium intrinsecum zu deuten, sind sie zu unterscheiden von den von außen her auf die Naturvorgänge einwirkenden Prinzipien (nach Albert die causales rationes)[47]); und dadurch, daß er die rationes naturales ausdrücklich im Sinne eines principium non proprium bestimmt, könnnen sie nicht gleichbedeutend mit den rationes seminales sein, die, wie wir näher sehen werden, immer spezifische Ursachen sind, d. h. Naturprinzipien mit der Eigentümlichkeit auf diese oder jene Art gerichtet zu sein. Sie (rationes naturales) haben sich sozusagen überhaupt nicht um die Hervorbringung einzelner Art- und Gattungstypen zu kümmern oder um die Art und Weise, wie sie entstehen; ihre Aufgabe erfüllt sich vielmehr in der Sorge für den ordnungsgemäßen Ablauf des Geschehens und Bestehens in der Natur im allgemeinen. Nicht so zwar, als ob hierbei an Ordnungsursachen im Sinne der Formierung, Scheidung und Ausgestaltung einer chaotischen Masse zu denken sei, wie es etwa bei der menschlichen Darstellung und Aufteilung des Schöpfungswerkes in ein opus creationis, distinctionis et ornatus in Frage käme — dafür führt Albert andere Prinzipien ein, rationes distinctionis et ornatus[48]) — denn er sagt klar und deut-

46) II Sent d 18 a 7 sol: Cum autem dicit causas naturales, dicit principium intrinsecum, sed non necessario proprium: quia dicit philosophus quod natura est causa ordinis universi; et ideo causae naturales sunt proprie contexio universalis causarum in creatis dispositis et ornatis.

47) Bei dieser Gelegenheit hebt Albert ausdrücklich hervor: II Sent d 18 a 7 sol: causa etiam non semper dicit principium intrinsecum; et ideo rationes causales. . .

48) Auf Grund des ihm vorliegenden Textes der Glosse Alkuins (vgl. S th II tr 8 Q 31 m 1 a 1 mit ibid. tr 11 Q 50: De quatuor modis divinae operationis.) sieht sich Albert dazu veranlaßt in seiner solutio in einem kurzen Abschnitt auf die rationes distinctionis et ornatus einzugehen. Im übrigen beschäftigt er sich nicht mit diesen rationes. So erwähnt er sie schon nicht mehr in dem für die Begriffsbestimmung der rationes ausschlaggebenden art 2 seiner 31. Quaestio m 1. Es genügt in dieser Anmerkung auf sie hinzuweisen. —

Zugrunde liegt die bekannte Aufteilung des Schöpfungswerkes in das opus creationis, distinctionis et ornatus. Vgl. oben S. 4 Anm. 19. Darnach wären die

lich: „... causae naturales sunt proprie contexio universalis causarum in creatis dispositis et ornatis." Sie sind vielmehr überhaupt keine Formprinzipien, denn sonst müßten sie ja auf die Herausbildung eines speziellen Arttypus gerichtet sein. Daß bei den rationes naturales von einer Formalursache keine Rede sein kann, hebt Albert schon in seinem Sentenzenkommentar und noch eindeutiger in der Summa theologiae hervor, wo es sich vor allem um die nähere Bestimmung des Ursacheseins dieser rationes naturales handelt.

Im Sentenzenkommentar hat er bereits die Frage angeschnitten, ob es mit Berufung auf die Auffassung, daß die Natur hauptsächlich Form sei, angängig wäre zu sagen, die causa naturalis würde also in diesem Fall soviel wie causa formalis bezeichnen. Alberts Entscheidung ist negativ. Mit Ausnahme des Hinweises auf die Autorität Augustins, gibt er allerdings keinen näheren Grund dafür an[49]). Das holt er nach in seinen etwas breiteren Ausführungen der theologischen Summe, wo er unter Zugrundelegung einer ganz bestimmten Definition von natura alles Formhafte und Formverleihende von seinem Begriff ratio naturalis ausschließt.

So bestimmt er dort, seiner Methode, aus dem Sinn des jeweiligen Begriffsbestandteils auf den Sinngehalt des Begriffes selbst zu schließen, treu bleibend, das naturale im Unterschied zum seminale ausdrücklich nach der Richtung hin, daß es nur ein principium effectivum zum Ausdruck bringt. Dabei beruft er sich auf eine Definition[50]) von Natur, wie er sie bei Aristoteles vorfindet: Na-

---

rationes distinctionis et ornatus jene Ursachen, nach denen die Scheidung des Grundstoffes durch Bestimmung zu den allgemeinen Formen und die Anweisung der Gegensätze an den gehörigen Ort bezw. nach denen die Ausgestaltung des geschiedenen Grundstoffes durch Bestimmung desselben zu den einzelnen Artformen geschieht. Ihrem Ursprung nach sind sie in der göttlichen Weisheit, nach deren Anordnung alles nach Maß, Zahl und Gewicht eingerichtet ist. Und insofern sich allezeit der göttliche Wille in den Geschöpfen in derselben Weise kundgibt, könnte man (nach der Glosse) sagen, diese rationes seien zu eben diesem Zweck in der Materie der Schöpfung wirksam. (S th II tr 8 Q 31 m 1 a 1 sol: Et rationes secundum quas est huiusmodi opus, dicuntur rationes distinctionis et ornatus, quibus omni tempore disponente Deo unumquodque movetur ad formam et ad locum proprio numero, specie et ordine, ut dicit Augustinus in libro de Natura boni. Et istae rationes sunt quidem in materia sicut susceptae: originaliter autem sunt in primordialibus rationibus quae sunt in verbo).

49) II Sent d 18 a 7 sol: Sunt tamen qui dicunt propter hoc, quod natura est principaliter forma, quod causa formalis dicitur hic causa naturalis: sed haec non est verum secundum usum Augustini, ut facile patet inspicienti intentionem Litterae.

50) In II Phys tr 1 c 3 lehnt es Albert allerdings ab bei der Begriffsbestimmung von Natur von einer eigentlichen Definition zu sprechen. Es handelt sich vielmehr um eine Begriffsdeutung (assignatio). — Dem Physiker ist der Naturbegriff Grundbegriff, welcher nicht mehr definiert, sondern nur umschrieben werden kann.

tur ist das Prinzip der Bewegung und Ruhe all der Dinge, worin es wesentlich und nicht nur zufällig ist (natura est principium motus et quietis, in quo est per se et non secundum accidens)[51]).

Der Hinweis auf II Physik legt es uns nahe kurz einen Blick auf den Sinn dieser Definition zu werfen.

Albert erwähnt in seiner Physik unter anderen besonders vier aus Boethius stammende Definitionen von Natur. Jedoch nicht alle können für den Physiker in Frage kommen und als Grundlage für fruchtbare naturphilosophische Spekulationen dienen. Auch der Metaphysiker spricht von Natur in der verschiedensten Weise. Zwischen beiden muß genau unterschieden werden, denn was in der Physik unter Natur verstanden wird, muß sich noch nicht ohne weiteres mit den Begriffsbestimmungen des Metaphysikers dekken[52]). Und so sagt Albert, kann für den Physiker nur eine ganz bestimmte Fassung des Begriffes in Frage kommen, die uns Boethius in seiner dritten Definition vorlegt, und die, so können wir hinzufügen, tatsächlich auf Aristoteles zurückgeht[53]). Wir haben sie oben bereits angeführt.

Sie allein bringt so recht deutlich zum Ausdruck, worum es sich bei dem physikalischen Naturbegriff handelt. Sie zeigt uns vor allem, wodurch sich die Naturdinge von den übrigen Substanzen und Gebilden (Kunstwerken oder sonstigen durch äußere Ursachen hervorgebrachten Dingen) unterscheiden. Ihnen nämlich, den Naturdingen, wie Tieren und Pflanzen samt ihren Teilen, Elementen und ähnlichen zur Natur in diesem spezifischen Sinn gehörenden Geschöpfen, wohnt wesentlich eine Kraft inne (virtutem in seipsis sive vim), welche Prinzip der Bewegung und Ruhe, d. h. Ursache aller Veränderungen (Ortsbewegung, Vermehrung und Abnahme usw.) und alles Entstehens und Bestehens ist, während den übrigen, Nicht-Naturdingen jede Veränderung von außen her zu-

51) S th II tr 8 Q 31 m 1 a 1 ad quaest 1: ... quia naturale non dicit nisi principium effectivum, quia sicut dicit Arist. in II Phys., natura est principium motus et quietis, in quo est per se et non secundum accidens. — Die Stelle steht bei Ar II Phys 1, 192 b 21 und lautet: Ἡ φύσις ἀρχή τις καὶ αἰτία τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.

52) Es ist wichtig hierauf eigens zu achten, daß Albert genau zu unterscheiden weiß zwischen den beiden. II Phys tr 1 c 1: Et de causis secundum quoddam physicum genus causarum agit physicus, et non secundum communem intentionem generalem, secundum quam primus philosophus de causis considerat et ideo tractatus de natura praecedet tractatum de causis physicis de quibus solis speculatur naturalis... (vgl. V Met, tr. 1 c 5) Hoc solum autem hic dicimus, quod cum Boetius dicat naturam quatuor modis dici, nos non intendimus nisi de natura quae uno istorum dicitur quatuor modorum.

53) Über die vier Definitionen von natura nach Boethius ibid. Die dritte lautet: Si autem naturae nomen specialius accipiatur, erit natura conveniens corporibus, quae est in eis principium et causa motus per se et non secundum accidens.

kommt[54]). Dadurch unterscheiden sich die Naturdinge wesentlich von den übrigen Substanzen. Denn nur auf diese innere Triebkraft, dieses immanente Wirkprinzip, ist es zurückzuführen, daß wir von Naturdingen sprechen können und nur in ihnen, da aber ohne Ausnahme, übt es seine Tätigkeit aus[55]).

Mit anderen Worten: Unter Natur, wie Albert den Begriff im Zusammenhang mit der Bestimmung der rationes naturales verstanden wissen will, ist nicht so sehr die Gesamtheit aller bestehenden und unter diesem Begriff zusammengefaßten Dinge gemeint (was man etwa gewöhnlich unter Natur versteht)[56]), sondern vielmehr ein allen Naturdingen immanentes Wirkprinzip, das in ihnen seine Kraft im Sinne eines Antriebes für alle Naturvorgänge entfaltet.

Daß diese Triebkraft sich bei den belebten Wesen zugleich auch als Keimkraft darstellt und sich nicht nur auf die lokalen, qualitativen und quantitativen Veränderungen beschränkt, sagt Albert ausdrücklich mit dem Hinweis auf Aristoteles, der „Natur" auch folgendermaßen bestimmt: „natura est qua pullulat pullulans." Jedoch darf wieder nicht an eine spezifische Keimkraft gedacht werden, der zufolge eine artgemäße Entstehung stattfindet. Darin tadelt er ja gerade Augustin, daß er sich durch die Auffassung, die Natur sei das wirkende Prinzip, das im Keimungsprozeß seine Triebkraft entfaltet, dazu verleiten ließ, naturale und seminale zu identifizieren bezw. von rationes naturales in Fällen zu sprechen, für die allein, wie wir sehen werden, die rationes seminales in Anspruch genommen werden dürfen[57]). Wenn mit dem Begriff Natur im Sinne eines den Naturdingen innerlich und wesentlich zukommenden Wirkprinzips der Gedanke einer organischen Trieb- oder Keim-

---

54) II Phys tr 1 c 2: A natura autem fiunt omnia animalia et partes animalium, et plantae cum partibus suis, et materialia et corpora simplicia, quae vocantur elementa ... haec enim et huiusmodi quae sunt similia istis, dicimus esse et fieri a natura. Omnia autem talia videntur statim habere differentiam ad ea quae non sunt a natura, in hoc quod omnia habent quandam virtutem in seipsis sive vim, quae est principium motus et status et quietis, aut secundum locum, aut secundum augmentum et decrementum, aut secundum alterationem, aut secundum plures motus simul.

55) ibid. c 5: ... dicitur enim universalis natura quae principium motus et quietis est in omnibus naturalibus, hoc est, illud commune quod omnia naturalia participant, et ab ipso naturalia dicuntur.

56) Auch Albert kennt diesen Naturbegriff in seiner Physik ibid.: et dicitur natura universalis quae universaliter continet et regit omnem naturam particularem.

57) S th II tr 8 Q 31 m 1 a 1 sol. Es werden die beiden Beispiele angeführt Gen I, 11: Germinet terra herbam virentem et facientem semen et lignum pomiferum faciens fructum juxta genus suum; Gen I, 22: Crescite et multiplicamini et replete aquas maris, avesque multiplicentur super terram. Mit Bezug auf diese Schrifttexte heißt es dann: Et istae rationes ... dicuntur ab Augustino naturales sive seminales, per intentionem naturae secundum quam Aristoteles in V primae philosophiae definit naturam dicens: „Natura est qua pullulat pullulans."

kraft verbunden wird, so trifft dies vielmehr nur in jener uns nun bekannten allgemeinen Weise zu, d. h. insofern, als eben alle Organismen aus einem immanenten Wirkprinzip (quod est natura) heraus die Kraft zu keimen besitzen[58]). Damit ist diese Fähigkeit selbstverständlich nicht auch schon den rationes seminales abgesprochen. Sie wird ihnen nur, entsprechend ihrer im folgenden Abschnitt zu zeigenden näheren Bestimmung als spezifische Ursachen für die artgemäße Hervorbringung neuer Lebensformen zuerkannt.

Ausgehend von dem im Anschluß an Avicenna angeführten Gedanken, daß naturale nur ein Denominativum von „Natur" selber ist[59]), sind wir also durch die Heraushebung des albertinischen Naturbegriffs zu der seinen Ausführungen entsprechenden Auffassung der rationes naturales gelangt. Wir haben sie uns demnach als jene in den Naturdingen (Tieren, Pflanzen, Elementen usw.) tätigen Prinzipien zu denken, die nicht als die nächsten Ursachen zur Hervorbringung oder Veränderung einzelner Naturformen oder -arten, sondern im Sinne eines alle Naturdinge innerlichst durchwaltenden, ihnen wesentlich zukommenden, immanenten Wirkprinzips, als eine Trieb- und (bei den Organismen auch als) Keimkraft universellen Charakters anzusprechen sind.

(Im folgenden gilt es nun die näheren und besonderen Naturprinzipien zu betrachten.)

Die rationes seminales.

Bei der Bestimmung des Begriffes ratio seminalis sind wir fast ausschließlich auf die theologische Summe angewiesen. Im Sentenzenkommentar finden wir lediglich ein kurzes Sätzchen, das aber insofern Bedeutung hat, als es uns die Beziehung der rationes seminales zu den rationes naturales aufzeigt und uns dadurch einen Einblick gewährt, wie sich Albert das Verhältnis der Naturprinzipien untereinander vorstellt.

Im Sentenzenkommentar steht im Anschluß an die Ausführungen über Alberts Auffassung der rationes naturales der Satz: „Causae autem seminales addunt super naturales proprietatem ad hanc speciem vel illam"[60]).

Wir haben es demnach bei den albertinischen rationes seminales mit Naturursachen zu tun, die als spezifisches Merkmal eine Hin-

58) ibid. a 2: Et sunt naturales, quae a principio intrinseco (quod est natura) faciunt pullulare pullulans per se et non secundum accidens.

59) II Phys tr 1 c 4, wo im Anschluß an Avicenna der begriffliche und terminologische Unterschied, bzw. Zusammenhang der mit dem Begriff Natur in Verbindung stehenden oder von ihm abgeleiteten Redewendungen behandelt wird. „naturale est quidquid comparatum naturae, denominative dictum ab ipsa."

60) II Sent d 18 a 7 sol.

richtung auf artgemäße Abläufe der Geschehnisse an sich tragen, die letzten Endes auf die Wirksamkeit der rationes naturales zurückzuführen sind. Mehr besagt diese vorläufige Bestimmung zunächst nicht.

Jedoch taucht damit sofort ein Problem im Hintergrund auf, dessen Lösung erst am Ende der Betrachtung aller rationes gegeben werden kann. Es hat den Anschein, als ob Albert das natürliche Geschehen in der Welt auf Ursachen zurückführt, die sich im Sinne der logischen Beziehungen Gattung und Art verhalten. Wie die Gattung dem Umfang nach bereits die Art, diese ihrem Inhalt nach aber die Gattung als den weiteren Begriff in sich schließt, so haben wir uns das Ordnungsverhältnis der rationes naturales als des an Umfang reicheren, aber an Inhalt ärmeren Begriffes zu den rationes seminales als des an Umfang ärmeren, dafür an Inhalt reicheren Begriffes zu denken. Albert spricht zwar diesen Gedanken nicht direkt aus; aber seine Ausführungen über die in der Natur wirksamen Ursachen deuten umso mehr darauf hin. Man wird in dieser Meinung noch mehr bestärkt bei der Betrachtung der im Anschluß an die rationes seminales zu behandelnden rationes radicales. Es wäre einer eigenen Untersuchung wert einmal festzustellen, inwieweit Albert tatsächlich der einem mittelalterlichen Denken nur entsprechenden Vorstellung huldigte, daß das Zusammenspiel und der Aufbau aller Naturkräfte — bildlich gesprochen — in Gestalt von mehr oder weniger konzentrischen Kreisen zur Darstellung gebracht werden kann[61]).

Soviel ist auf jeden Fall sicher: Die albertinischen rationes seminales bilden eine besondere Gruppe natürlicher Prinzipien (damit werden sie von vornherein abgegrenzt gegen alle in der Natur wirksamen außer- oder übernatürlichen Ursachen; siehe unter rationes causales!), deren Tätigkeit auf eine artgemäße Herausbildung von Naturdingen gerichtet ist. Ihre nähere Bestimmung gibt Albert in seiner theologischen Summe.

Es handelt sich hierbei um die richtige Sinngebung des Begriffsbestandteiles seminale.

Hierbei geht Albert zunächst auf einen Gedankengang ein, der wohl für den Unterschied zwischen naturale und seminale zu sprechen scheint, dem aber eine ganz andere Bedeutung der Begriffe zugrundeliegt. Augustin hat im Zusammenhang mit seiner Lehre von der potentiellen Grundlegung aller Dinge bei der Schöpfung

61) Auf einem anderen Gebiet haben wir hierfür ein Beispiel in der im Mittelalter weitverbreiteten und eifrig erörterten Sphärenlehre. Vgl. Schwertschlager, Die erste Entstehung der Organismen etc. S. 86 ff. Für Albert cf II Sent d 14 a 3—6; S th II Q 25 m 2; 53 m 1; 54; 75 u. a. — In unserem Falle würde sich als Reihenfolge ergeben: rationes naturales, rationes seminales, rationes radicales, die wir auch zugrundegelegt haben.

von rationes tamquam semina insitae gesprochen, aus welchen all das, was wir jetzt sich erfüllen sehen, in artgemäßem Ablauf hervorgehen würde. Das würde also kundtun, daß seminale vor dem naturale war, und naturale aus dem seminale abgeleitet wird[62]). Trotz des Ergebnisses: naturale und seminale können also nicht identisch sein, kann sich Albert nicht damit einverstanden erklären. Ganz abgesehen von der ablehnenden Haltung Alberts gegenüber dem augustinischen Gedanken einer potentiellen Grundlegung aller Dinge in der conditio rerum — er nimmt hier zu dieser Lehre gar keine Stellung, denn es handelt sich in diesem Zusammenhang nur um die Wortwendung von seminale — liegt für ihn der Grund darin, daß mit diesen Ausführungen ja gar nicht der Begriff seminale getroffen wird. Was in der angeführten objectio mit seminale bezeichnet wird, müßte eigentlich originale heißen. Das will allerdings Augustin auch sagen, nur drückt er sich nicht klar aus. Was er nach Albert fälschlicherweise rationes seminales nennt, verdient nur die Bezeichnung rationes originales. Durch diese Vertauschung der Begriffe entstehen auch die irrtümlichen Meinungen bezüglich des Abhängigkeitsverhältnisses der rationes seminales und naturales. Denn je nachdem wie man die einzelnen Begriffe auffaßt, kann man das eine Mal sagen, das naturale gehe dem seminale voran, das andere Mal gilt es umgekehrt. Seminale kann nämlich einen doppelten Sinn haben. Nimmt man seminale im Sinn von seminatum, dann ist es ex naturali; faßt man es aber im Sinne von originale, dann hat das seminale seinen Platz vor dem naturale und dieses wird aus jenem deduziert[63]).

Dieselben Schwierigkeiten bezüglich der Frage nach dem Verhältnis des seminale zum naturale entstehen aus der falschen Bestimmung des Begriffes naturale in der zweiten Objectio[64]).

62) S th II tr 8 Q 31 m 1 a 1 q 1 obj 1: Augustinus in libro III de Trin. (c 9): „Hoc quod nunc temporalibus intervalli moveri videmus ad peragenda ea quae suo generi competunt, ex illis insitis rationibus venit quas tamquam semina sparsit Deus, cum mundum conderet: cum ipse dixit et facta sunt (Ps 32, 9)". Ergo videtur, quod seminale fuit ante naturale et quod natura deducitur ex seminali.

63) ibid. ad obj 1: dicendum quod seminale dicitur dupliciter. Dicitur enim per comparationem ad simile in specie quod producitur ex illo: et hoc modo dictum seminale seminatum est, et est ex naturali, et non e converso. Alio modo dicitur seminale originale, quod semen est sequentium: et sic primae rationes et virtutes sparsae in tota natura a Deo, dicuntur quandoque seminales; quae tamen proprie dicerentur originales: et sic naturale est ex seminali: et sic dicit Augustinus super Genesim ad litteram.

64) wo die rationes naturales für die Hervorbringung von Lebewesen aus der Erde, d. h. im Sinne der augustinischen Keimkräfte herangezogen werden: oportet quod non germinat nisi ex causa seminali, ergo ante oriebatur de terra: et non poterat oriri nisi per causam naturalem: causa ergo naturalis fuit ante seminalem: et sic patet, quod non poterant esse idem. — Antwort: ad obj 2: dicendum est quod naturale uno modo praecedit seminale, et alio modo non: et naturale uno modo est in seminali sicut in origine, et alio modo seminale est in naturali sicut in origine, sicut patet per ea quae dicta sunt.

Außer der kurzen Äußerung „... dicuntur quandoque seminales, quae tamen proprie dicerentur originales" sagen diese Ausführungen Alberts noch nichts aus, was er eigentlich unter seminale aufgefaßt wissen will. Würde er nicht schon in seinem Sentenzenkommentar eine kurze Begriffsbestimmung der causae seminales gegeben haben, so könnte man nämlich auch nicht den 1. Teil der Antwort in Betracht ziehen, wo er in der erwähnten Kontroverse über den doppelten Sinn von seminale diesen Begriff durch den Vergleich gewinnt, der aus der Artähnlichkeit des Hervorgebrachten auf die hervorbringende Ursache im Sinne von seminatum schließt. So wissen wir aber aus der Andeutung des Sentenzenkommentars, daß dies Alberts Auffassung von seminale ist.

Von hier aus können wir auch die solutio des 1. Artikels: Quid sint seminales rationes sive causales? auf die albertinische Ansicht über die rationes seminales im eigentlichen Sinn hin untersuchen.

Stillschweigend geht er über den terminologischen Unterschied hinweg, der zwischen seinen Ausführungen und der Vorlage besteht. Im vierten Abschnitt seiner solutio, die im Anschluß an den Text aus der Glosse über die Genesis[65]) „ex primordialibus seminibus, non incognitae oriuntur naturae, sed notae saepius ne pereant reformantur" die Frage nach dem Sinn dieser Naturkräfte behandelt, geht Albert nicht mehr auf die terminologische Erörterung des Unterschiedes zwischen den Begriffen rationes primordiales und rationes seminales ein. Es steht für ihn ein für allemal fest, daß die Bestimmung primordialis im eigentlichen Sinn nur den rationes aeternae et incommutabiles in mente divina zukommt[66]).

Zunächst leuchtet noch deutlich die Bestimmung des Sentenzenkommentars durch, wenn Albert im Zusammenhang mit den Genesistexten I_{11} und I_{22} [67]) von rationes seminales spricht: Sie sind jene in die Natur zu dem Zweck hineingelegten Ursachen und Kräfte, daß Ähnliches aus Ähnlichem, d. h. dergleichen Art (faciens fructum juxta genus suum) entstehe. Jedoch fügt er sogleich eine nähere Bestimmung des Begriffes nach der Richtung hinzu, daß er in dem Satz: „Und diese rationes sind nicht nur Materialursachen, sondern sie haben auf Grund der ihnen von Gott verliehenen Kraft, Ähnliches hervorzubringen, auch etwas von der Wirkursache an sich"[68]), die Art und Weise ihres Ursachenseins andeutet. An anderen Stellen führt er diesen Gedanken näher aus:

65) S th II tr 11 Q 50 wird der in unserem Text vorliegende Druckfehler „natae" in „notae" richtig gestellt.

66) S th II tr 8 Q 31 m 1 a sol in finem.

67) ibid ... dicuntur rationes seminales, quas Deus indidit naturae ut ex similibus similia posset creare, quando dixit, Gen I, 11: Germinet terra etc. Gen I, 22: Et quando dixit hominibus et animalibus: Crescite et multiplicamini etc.

68) ibidem.

Seinem Grundsatz entsprechend, daß der Begriffsbestandteil seminale als Denominativum von semen die Merkmale des Samens an sich tragen und zum Ausdruck bringen muß, kommt er zu dem Satz: „Seminale besagt ein Material-, ein Wirk- und Formativprinzip"[69]). Der Same nämlich verhält sich wie eine disponierte Materialursache, wie eine Wirkursache und durch seine ihm innewohnende formierende Kraft wie eine Formursache[70]).

Der Same kann insofern eine Materialursache genannt werden, als in ihm das künftige Lebewesen der Potenz nach enthalten ist. Die Definition, die Albert von der causa materialis (kurz Materie genannt) in seinem Physikkommentar gibt, trifft auch auf unsere Bestimmung zu und wird von ihm auch in diesem Sinn in Anspruch genommen, wenn er einerseits die Materie als jenes Princip definiert, aus dem ein Ding wird (ex quo fit aliquid)[71]) und andrerseits den Samen des Menschen dessen Materie nennt[72]). Ganz allgemein gesprochen ist es so, aus dem Samen „wird" das neue Lebewesen, d.h. er gibt die stoffliche Grundlage für den Werdeprozeß ab[73]). Da in ihm der künftige Organismus nach seiner materiellen Seite hin vorbereitet und angelegt ist, wird er causa materialis d i s p o s i t a genannt. Und zwar ist diese Anlage nicht im Sinne einer passiven Potenz zu verstehen, die durch eine äußere Wirkursache zur Entfaltung gebracht wird, wie dies etwa bei den Kunstgebilden der Fall ist, sondern diese Samenanlage wird von einem inneren Kraftprinzip durchwaltet, das sie zur Vollendung heraustreibt: Der Same verhält sich auf Grund einer ihm immanenten Triebkraft auch wie eine Wirkursache[74]). Er unterscheidet sich jedoch insofern von der „Natur"[75]), als er einerseits auf die Herausbildung von artgleichen Dingen zielt, andrerseits sich zugleich als Material- und formbildende Ursache darstellt.

Gegenüber Avicenna wird ausdrücklich ins Feld geführt, daß das bewirkende Prinzip, das die potentielle Anlage in den aktuellen Zu-

69) ibid. ad quaest 1.

70) ibid. a 4 ad quaest: Semen enim habet se in ratione causae materialis dispositae, et in ratione efficientis, et in ratione formae per virtutem formativam, quae est in ipso.

71) II Phys tr 2 c 1. (text et com 27).

72) II Phys tr 2 c 8: sperma dicitur materia hominis ... materia in potentia est, sicut sperma est materia hominis. (text et com 37).

73) De Animal XV tr 2 c 4: ... sperma est ex quo fit generatio ... ex quo exit quod primum fundamentum et sustentamentum est creaturae formandae cf. ibid. XI tr 1 c 3; XVI tr 1 c 6 u. a. (Vgl. unten S. 88 ff).

74) S th II tr 8 Q 30 m 1 a 2 obj 3: Aristoteles in II Phys: Semen non dat tantum causam materialem, sed etiam efficientem. Semina ergo non sunt tantum materialiter disponentia, sed etiam virtutem effectivam speciei habentia. Wenn auch Albert im Rahmen dieses Artikels (ob auch geschaffene Wesen wunderbare Kräfte besitzen) sich nicht näher mit dem Text beschäftigt, so stimmt er ihm doch bei, wie Anm. 70 zeigt.

75) Sie ist doch auch principium intrinsecum et effectivum!

stand herausführt, beim organischen Werdeprozeß im Samen selbst liegt. Avicenna hatte bekanntlich, durch die Annahme eines dator formarum dazu gezwungen, eine doppelte Wirkursache beim Werdeprozeß angenommen: ein principium motus praeparans und ein principium motus perficiens. Im Samen ist nur die vorbereitende Wirkursache, welche ihn zur Aufnahme der von außen kommenden Form geeignet und aufnahmefähig macht; die endgültige Ausgestaltung durch die Form geschieht durch den dator formarum als causa motus perficiens. So ist jedoch die Anlage im Samen nicht aufzufassen. Kraft einer ihm immanenten virtus formativa ist er nicht nur vorbereitende, sondern vor allem auch vollendende Wirkursache[76]). Als gestaltende und formende Kraft kann diese virtus formativa nicht ein vom Samen getrenntes Prinzip sein, denn die Fähigkeit, Form und Gestalt dem aus ihm sich entfaltenden Wesen zu geben, muß doch dem Samen selbst zugesprochen werden. Eine wirkende Ursache könnte (nach Aristoteles) schon in keiner Weise dergestalt auf die Samenmaterie verändernd einwirken, daß diese gemäß einer bestimmten Form und Art bewegt wird, würde sie auch nur der Materie adhärieren und ihr nicht immanent sein[77]). Der Satz: semen est causa formati[78]) besteht zu Recht, denn der Same ist im wahrsten Sinn des Wortes Material-, Formal- und Effektivursache für das werdende Lebewesen.

Die Fragen über die Wirkungsweise dieser im Samen eingeschlossenen Wirkkraft, ihre Wirksphäre und ihre Stellung im organischen Werdeprozeß wird uns in einem späteren Zusammenhang zu beschäftigen haben.

Hier gilt es nur auf die Bestimmung des Begriffsbestandteiles seminale einzugehen, das als Denominativum von semen dieselben Eigenschaften, Wirkweisen und Ursachenverhältnisse zum Ausdruck bringen muß, wie der Begriff semen selbst. Und nichts anderes ist die ratio seminalis Alberts als jene in eine Materie (eben des Samens) hineingelegte Potenz, die denselben Dispositionscharakter bezüglich des in den aktuellen Zustand herauszuführenden Lebewesens aufweist, wie es durch die Bestimmung des Samens selbst als Material-, Formal- und Wirkursache zur Darstellung gebracht wurde[79]).

---

76) Diese Ausführungen stehen in II Phys tr 2 c 3.

77) De Animal XVI tr 1 c 6: Impossibile enim est, quod virtus movens in spermate in aliquo tempore sit extrinseca spermati, et hoc est tempore generationis, quia virtus formativa in spermate movet ad formas membrorum generati: tunc enim oportet eam esse intrinsecam spermati. — Darüber ausführlicher siehe unten S. 88 ff.

78) II Phys tr 2 c 8.

79) S th II tr 8 Q 31 m 1 a 4 ad quaest.: Potentia enim secundum causam seminalem suscepta est in materia ut disposita ad actum. Semen enim habet se etc. (Anm. 70).

Zusammenfassend läßt sich sagen: Nach all dem, was wir über die albertinische Auffassung der rationes seminales gehört haben, geht man nicht fehl bezüglich ihrer Bestimmung, Albert die entsprechenden Worte in den Mund zu legen, wie oben bezüglich der rationes naturales[80]): Per intentionem seminis, secundum quam Aristoteles in II Physicorum dicit: Semen non dat tantum causam materialem, sed etiam efficientem[81]) (et formativam): istae causae sunt seminales, secundum quas secundum causam efficientem, materialem et formalem, ex similibus in specie et forma producuntur similia[82]).

Als die nächsten (Samen-)Ursachen zur Hervorbringung einzelner Naturformen im Rahmen einer artgemäßen Entfaltung im organischen Naturgeschehen, sind die albertinischen rationes seminales zu unterscheiden von der virtus sementiva. Der Ausdruck virtus sementiva, der uns gelegentlich bei Albert begegnet, bedeutet nicht eine Samenkraft im Sinne der im Samen wirksamen rationes seminales. Schon dadurch, daß er sie nur für die aequivoke Erzeugung der niederen Lebewesen, die doch nach ihm nicht auf dem Weg der normalen artgemäßen Fortpflanzung aus dem befruchteten Keim und Samen entstehen, in Anspruch nimmt, zeigt er an, daß sie sich von den eindeutig als arterhaltende Kräfte im Samen gekennzeichneten rationes seminales unterscheidet.

Die virtus sementiva muß als jene Fähigkeit angesprochen werden, die die Fäulnisstoffe geeignet macht, daß aus ihnen unter dem Einfluß der aktiven Kraft der Sterne die durch Urzeugung entstehenden Organismen hervorgehen können[83]). Sie reicht nicht aus für die Entstehung der höheren Lebewesen und Albert sagt ausdrücklich, daß sie keine solche virtus sementiva in den Elementen und keine Effektivursache in den Sternen haben können (talia, sc. perfecta animalia, enim virtutem sementivam non possunt habere in elementis, nec effectivam causam possunt habere in stellis)[84]). Denselben Gedanken spricht er in seinem Sentenzenkommentar aus, wo er schreibt: „Für die Produktion der Pflanzen ist die Bewegung der Sterne in Verbindung mit einer virtus sementiva genügend; es genügt ihnen wegen der stofflichen Ähnlichkeit in den pflanzlichen Körperteilen ein aequivoker Erzeuger (generans aequivoce)"[85]).

80) Siehe S. 26 Anm. 51.

81) Vgl. Anm. 74.

82) S th II tr 8 Q 31 m 1 a 2.

83) S th II tr 11 Q 61 ad 3: Quaerit Augustinus, cum multorum animalium, eorum scilicet quae nascuntur ex putrefactione, sementiva virtus sit in istis elementis, sicut et plantarum... Darauf Alberts Antwort: dicendum quod in talibus animalibus imperfectis semen sufficiens est in materia putrefacta, et activum sufficiens in radiatione stellarum...

84) ibid ad 2.

85) II Sent d 14 a 9 sol. — Näheres über die virtus sementiva und die Urzeugung in einem eigenen Abschnitt. Vgl. unten S. 107 ff.

Die rationes radicales.

Im Bannkreis des griechisch-scholastischen Weltbildes denkt sich auch Albert, in Übereinstimmung mit den kosmologischen Anschauungen seiner Zeit, die Welt aus einem Stufenreich immer höher geformter und organisierter Wesenheiten aufgebaut[86]). Es mag in diesem Zusammenhang dahingestellt bleiben, ob er die materia prima, die den untersten Platz in der Stufenleiter der Geschöpfe einnimmt und am meisten vom actus purus absteht, immer als die passive Potenz auffaßt; sicher ist, daß eine der ersten substanzialen Formen, welche die Materie aufzunehmen vermag, die Elementarform ist. Diese zusammengesetzte Substanz, welche Element genannt wird, ist die Trägerin der als Akzidentien zu kennzeichnenden entsprechenden Qualitäten des jeweiligen Elementes. Die vier Elemente mit ihren vier verschiedenen Qualitäten stellen die Grundsubstanz dar für die einer nächst höheren Ordnung angehörenden Geschöpfe: die eigentlichen Körper, die aus den Elementen zusammengesetzt sind. Als Ursache dieser Zusammenfügung und Vermischung, durch die ein Körper als Körper konstituiert wird, sind die ersten Qualitäten anzusprechen, die, insofern sie ein aktives oder passives Verhalten zeigen, sich gegenseitig beeinflussen können[87]).

Aus dieser kurzen und grundsätzlichen Darlegung heraus wird verständlich, was Albert mit dem Begriff rationes radicales zum Ausdruck bringen will.

In den Elementen sind Kräftequalitäten am Werk, die als die natürlichen Ursachen der Vermischung und somit des Körperseins der Dinge bezeichnet werden müssen. Und insofern alle aus den vier Elementen zusammengesetzten Substanzen in ihnen den Grund bezüglich ihres Zusammengesetztseins wie in einer Wurzel haben,

---

86) Kurz zusammengefaßt in II Phys tr 2 c 2 (text et com 28): Et si nos colligamus omnes formas, tunc prima erit esse, et secunda erit forma, quae est corporis quantitate determinati, et tertia erit corporis habentis contrarium, et quarta erit corporis mineralis, e quinta vitalis et sexta sensibilis, et septima rationalis. — Er verweist auf Aristoteles. vgl. De anima I tr 2 c 2 (text et com 31).

87) S de Cr tr 1 Q 2 a 2 ad 1: ... prima potentia materiae est ad formam substantialem. Substantia enim composita est causa accidentis. Et ideo licet calidum et frigidum sunt qualitates, quarum actione et passione fit generatio ... tamen non sunt in materia nisi post formam substantialem elementi... Prima enim forma substantialis, quam recipit materia forma elementi est. Quod probatur per diffinitionem elementi. Elementum enim est, ex quo componitur res primo, et est in re, et non resolvitur in formam aliam: id enim in quo stat resolutio, principium est in natura. — vgl. II Sent d 12 a 2 ad 3. VIII Phys tr 2 c 3 (text et com 29 und 30). Met V tr 1 c 4 (text et com 4). S de Cr tr 4 Q 73 a 5. De gen et cor c 2 (text et com 23) u. a. — Über die Art und Weise der Mischung cf. VIII Phys tr 2 c 4 (text et com 32).

werden sie auch rationes radicales genannt[88]). Sie verhalten sich im wahrsten Sinn des Wortes wie Naturprinzipien, da sie nicht nur die Vermischung der Elemente bewirken, sondern auch die bleibende Grundlage des Körperseins darstellen und von keiner Form, selbst höherer Organisation, abgelöst werden können, solange ein Körper zusammengesetzt ist. Erst bei der corruptio im strengen Sinn, d. h. bei der Auflösung des Körpers in seine Elemente, treten sie in ihre ursprüngliche selbständige Seinsweise zurück, um von neuem eine aus Elementen zusammengesetzte Substanz zu bilden[89]).

Mit dieser Lehre Alberts vom Verbleiben der Elemente im Zusammengesetzten erhalten die rationes radicales als wurzelhafte Fähigkeit und tragende Kraft des Zusammengesetztseins ihren vollen Sinn und ihre berechtigte Stelle unter den Naturprinzipien ersten Ranges.

Radicale hat also für Albert nicht den Sinn, den ihm Augustin unterlegt. Und wenn er, Augustin zitierend, schreibt: Und diese rationes, welche (Gott) in die Materie der vier Elemente auf diese Weise hineinlegte (daß in ihnen gleichsam wie in einer Wurzel alle künftigen Lebewesen causaliter angelegt sind und aus ihnen sich kraft einer der Erde eingesäten virtus producendi entfalten) werden radicales genannt, weil andere, seminales genannt, in ihnen wurzeln[90]), so zeigt er durch seine Bestimmung, daß er mit dieser Auffassung nur teilweise einverstanden ist.

Die rationes causales und rationes obedientiales.

Mit den albertinischen rationes causales treten wir in eine neue Gruppe von Ursachen ein.

Außer der idealen Ordnung der Dinge in den Exemplarursachen, den im göttlichen Logos verborgenen rationes primordiales, und der natürlichen Ordnung, wie sie sich auf den in der geschaffenen Natur

88) S th tr 8 Q 31 m 1 a 2· Et sunt radicales secundum quas elementata omnia radicantur in rationibus virtutum elementorum.

89) Albert hat als einziger unter den Scholastikern gelehrt, daß die Elemente auch in ihrer Mischung real und substantiell fortbestehen. Vgl. Tilmann-Pesch S. 261 ff. mit einer Menge von Belegstellen aus De coelo et mundo III tr 2 c 1; c 8; De gen et cor I tr 2 c 15 etc. Albert übernimmt diese Lehre wahrscheinlich aus Averroës: „Diese Art der Materie (die 4 Elemente) verhält sich in zweifacher Weise: erstens ... ihre Eigentümlichkeit besteht darin, daß die Wesensform, die in ihr vorhanden ist, nicht in jeder Art der Vermischung (nicht in vollständiger Weise) zugrundegehen kann, wenn die anderen Wesensformen eintreten. In ihr existiert vielmehr die Wesensform der Materie noch in einer „mittleren Form" (d. h. in partieller Aktualität) weiter" (Die Metaphysik des Averroes nach M. Horten a. a. O. S. 34/35).

90) S th II tr 8 Q 31 m 1 a 1 sol.

wirksamen Potenzen, Kräften und Prinzipien, den rationes naturales, seminales und radicales aufbaut, gibt es noch eine Ordnung von Ursachen, welche die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf, Übernatur und Natur regeln. Die Welt ist nicht causa sui und alles Geschehen in ihr hat seine letzte Ursache nicht in den in ihr wirksamen Kräften. Gott allein steht es zu, über Wirkweise und Wirkmöglichkeit der geschaffenen Dinge zu verfügen und zu entscheiden. Man kann also die in der Welt tätigen Ursachen nicht als Ursachen schlechthin bezeichnen. Denn trotz oder vielmehr wegen der Betonung der Sinnhaftigkeit und Zweckmäßigkeit des Geschehens in der Welt muß man nach den letzten Ursachengründen dieser Vernünftigkeit fragen. Als Zweit- und Mittelursachen in der Hand Gottes müssen sie Kräfte einer höheren Ordnung über sich haben, der sie gehorchen. Der Gedanke, nichts sei geziemender und vernünftiger, als daß jede Kreatur in einem Abhängigkeitsverhältnis des Gehorsams gegenüber ihrem Schöpfer stehe, fand in der durch die ganze Scholastik sich hindurchziehenden Lehre von der potentia obedientialis auch seine terminologische Fassung und hat auch Albert bestimmt, ihr in seinem Begriff der ratio causalis sprachlichen Ausdruck zu verleihen, wenn er im Zusammenhang mit der Frage über Sinn und Bedeutung der „rationes seminales" gleich zu Anfang seiner Ausführung, auf Augustin hinweisend, die geschaffenen Prinzipien rationes obedientiales nennt, die causaliter im Schöpfer selber sind[91]). Ohne seine alles erhaltende und durchwaltende Kraft wäre die Schöpfung kein Kosmos, sondern ein Chaos. Und wenn die geschaffenen Prinzipien nicht stets aufs neue und ununterbrochen ihre Wirksamkeit und Vernünftigkeit von einer übernatürlichen, göttlichen Macht und Weisheit empfingen, wenn sie nicht in irgendeiner Beziehung an ihr teilnehmen würden, könnten sie ebensogut macht- und sinnlos sein.

Dieser Gedanke lag schon den Ausführungen über die rationes primordiales zugrunde. Während diese aber als die unveränderlichen Exemplarursachen im Geiste Gottes charakterisiert werden mußten, haben wir es bei den rationes causales mit ausgesprochenen Wirkprinzipien zu tun, die eine Potenz zum Akt herausführen[92]). Im Ratschluß Gottes von Ewigkeit her als die idealen Vorbilder des alles nach seinem Willen sich vollziehenden Ablaufes sind die rationes primordiales durchaus transzendente Prinzipien und bleiben es auch nach Vollzug seines Willens. Sie greifen nicht tätig in das Getriebe der Natur, in den ständigen Wechsel von Werden und Vergehen ein, sie sind vielmehr die ewig gleichbleibenden Pole, an

91) S th II tr 8 Q 31 m 1 a 1.

92) S th II tr 8 Q 31 m 1 a 3 sol: Potest etiam considerari secundum potentiam ad actum relatam, virtute educentis potentiam ad actum, quae virtus secundum causales rationes causae efficientis determinatur. — So an vielen der folgenden Stellen.

denen sich alles Geschehen zu orientieren hat; die rationes causales hingegen, obwohl auch einer über-natürlichen Ordnung angehörend, greifen entscheidend in den Naturverlauf ein und entfalten eine umso stärkere Macht, je unfähiger die geschaffenen Kräfte an sich, d. h. ohne eine besondere Ausstattung von seiten Gottes zur Verwirklichung des göttlichen Willens sind[93]).

In der näheren Bestimmung und Ableitung des Begriffs aus seinen Begriffselementen ist Albert bei den rationes causales nicht so klar wie bei den rationes der natürlichen Ordnung. Auch macht sich hinsichtlich der Bestimmung der Wirksphäre der rationes causales im Sentenzenkommentar gegenüber der theologischen Summe eine Schwankung bemerkbar, die unten näher anzumerken ist. Zunächst ist die Frage die: Mit welchem Recht kann Albert auf Grund des Wortsinnes die causalis ratio als eine von den übrigen rationes und causae verschiedene Ursache bezeichnen und wie begründet er das?

Bei den bisher betrachteten rationes oder causae war es ein Leichtes, aus der näheren Bestimmung des jeweiligen Begriffselementes (primordialis, naturalis, seminalis, radicalis etc.) auf die Bedeutung des Gesamtbegriffes zu schließen. Bei dem Begriff ratio causalis fehlt jede derartige nähere Bestimmung; denn ratio und causa fügen sich in der eigentümlichen Zusammensetzung des erwähnten Begriffes gegenseitig kein neues Moment hinzu: ratio causalis = causa rationalis[94]). Je nach der Betrachtungsweise oder besser, je nach dem Nachdruck, den man bald auf den einen, bald auf den anderen Begriffsbestandteil (causale oder rationale) legt, besagt der Begriff eine vernünftige Ursache oder eine ursächliche Vernunft schlechthin. Eine besondere Hinordnung oder Einordnung in eine der bereits behandelten Ursachenreihen kommt darin nicht zum Ausdruck; causale ist allgemeiner als seminale, denn jeder Same ist eine Ursache, aber nicht umgekehrt[95]). Während also die ratio seminalis eine beschränkte, und auf etwas Bestimmtes hingeordnete Ursache bezeichnet, meint man mit der ratio causalis eine Ursache schlechthin und uneingeschränkt — beide Begriffe causale und seminale können also nicht miteinander vertauscht werden, sondern müssen unterschieden werden, wie man das Höhere vom Niederen unterscheidet. Außerdem ist die causa rationalis nicht ein den Dingen immanentes Prinzip wie die Naturprinzipien, denn der Begriff causa

93) Vorwegnehmend sei verwiesen auf S th II tr 8 Q 31 m 1 a 3 ad 6: Unde quod obedientialiter radicatur in natura cui aliquid est impossibile, hoc per rationes causales quibus ad actum reducitur ... ibid. ad 5: possibile et impossibile per habilitatem obedientiae bene radicantur in eodem, sed per causales rationes (quibus illa possibilitas reducatur ad actum) non radicantur in eodem.

94) Vgl. S. 20. Deshalb gebraucht Albert beide Wendungen unterschiedslos, wie die folgenden Texte zeigen.

95) S th II tr 8 Q 31 m 1 a 1 ad quaest 2 ad 1.

muß nicht immer ein principium intrinsecum ausdrücken[96]). Aus demselben Grund sind auch rationale und naturale bezw. seminale nicht identisch. Der Einwand, der mit dem Hinweis auf die Tatsache, daß doch nichts in der Natur geschieht, was nicht den Grund des Zweckes, um dessentwillen es geschieht (ratio finis), in sich hat, die Identität von causa naturalis und causa rationalis beweisen soll[97]), oder der von dem Gedanken ausgehend, daß eine Vermehrung und Formierung auf Grund der der Welt eingesäten Keimkräfte nur durch die Annahme eines natürlichen Vernunftprinzips gerechtfertigt werden könne, einer Gleichsetzung von ratio seminalis und causalis das Wort redet[98]) — beide Einwände sind hinfällig; denn sie sagen uns nur, daß die ratio naturalis und seminalis zweck- und sinnvoll in ihrem Bereich wirken, deuten aber damit zugleich an, daß es sich hierbei bereits um ein näherhin bestimmtes Vernunftprinzip handelt, während der Begriff causa rationalis frei ist von jeder derartigen näheren Bestimmung.

Der Begriff ratio, ohne irgendwelche Einschränkung gebraucht, besagt immer ein Vernunftprinzip schlechthin und richtet sich immer auf den Endzweck überhaupt[99]). Rationale und naturale bzw. seminale müssen also nicht synonym sein. Schon auf Grund ihres Wortsinnes müssen sie unterschieden werden: ratio causalis hat einen allgemeineren, weiteren Sinn[100]).

Auf diese grundlegende Unterscheidung ist nach Alberts eigenem Beispiel besonderer Wert zu legen, weil nur dadurch die Verwendung des Begriffes im Rahmen seiner Ausführungen verständlich und jede irrtümliche Auslegung unterbunden wird[101]).

96) ibid. ad obj 2: seminale et causale differunt per intentionem superioris et inferioris: ratio enim causalis dicitur per intentionem causae simpliciter et indispositae; ratio autem seminalis dicitur per rationem causae determinatae ad quaedam et dispositae.

Es wurde schon in einem anderen Zusammenhang vermerkt, daß aus dem Ursachebegriff an sich nicht auf ein immanentes Prinzip geschlossen werden kann, wenn nicht eigens eine nähere Bestimmung hinzutritt, wie dies bei den erwähnten Naturursachen der Fall war. Vgl. Anm. 47.

97) II Sent d 18 a 7.

98) S th II tr 8 Q 31 m 1 a 1 quaest 2, 2.

99) II Sent d 18 a 7. Bei der Darstellung der rationes causales heißt es: et hoc hac ratione dico, quia ratio respicit finem; et talia semper fiunt ad indicandum id quod simpliciter est finis, scilicet statum gratiae et gloriae.

100) S th II tr 8 Q 31 m 1 a 1 quaest 2 ad 2: rationalis et seminalis possunt esse idem per suppositum, quamvis differunt secundum rationes nominum: sed ratio causalis communior est.

101) Wären die albertinischen Begriffe auf diese Weise untersucht worden, so wäre es nicht möglich gewesen die rationes causales als Sammelname für alle in der Materie vorhandenen wirksamen Kräfte zu gebrauchen, wie Fronober in der sonst guten Abhandlung a. a. O. auf S. 58 ff anzunehmen scheint, oder sie mit den augustinischen rationes causales auf eine Stufe zu stellen. Wenn man freilich annimmt, Albert habe die augustinische Lehre übernommen und sie nur in einer bestimmteren Fassung vorgetragen (Fronober S. 59), muß man zu diesem Ergebnis kommen.

Diese Bestimmung der rationes causales deutet sofort auf einen Gesichtspunkt hin, unter dem sie unser Scholastiker betrachtet wissen will: Sie sind über-natürliche, d. h. über alle natürlichen Vermögen hinausgehende, vernünftig und zweckvoll in das Weltgeschehen eingreifende Wirkursachen. Zuhöchst und am mächtigsten ist die ratio causalis in Gott, der durch die Anordnung seiner Weisheit die ratio und durch die Unbeschränktheit seiner Macht die causa efficiens alles Geschehenden ist, auf welche Weise es auch immer vor sich gehen mag. In ihm sind die rationes causales aller Dinge zu einer Einheit verbunden[102]). Hierin ist auch ein Grund zu suchen für den sinnvollen Ablauf des irdischen Geschehens. Die niederen und natürlichen Ursachen verdienten nicht die Bezeichnung rationes im Sinne zweckhaft wirkender Prinzipien, nichts würde von ihnen vernunftgemäß verursacht werden können, würden nicht die rationes causales kraft der übernatürlichen, göttlichen Ursache ihnen diese Vernünftigkeit verbürgen und verleihen[103]).

Die Wirksphäre der rationes causales erstreckt sich aber nicht nur über diesen einen, natürlichen Teil des Weltgeschehens, sondern ihrer Bestimmung gemäß über alles, was und auf welche Weise immer es geschieht, d. h. auch über alle wunderbaren Ereignisse. Darin kommt in ganz besonderer Weise ihre Übernatürlichkeit und wirksame Kraft zur Geltung[104]).

---

102) S th II tr 8 Q 31 m 1 a 1 ad quaest 2 ad 1: unde ratio causalis in Deo est potissime, qui per dispositionem sapientiae ratio omnium fiendorum est, quocumque modo fiunt, et per potentiam efficiendi causa. Et sic rationes causales sunt in ipso omnium rerum, seminales autem non sunt in ipso, sed in rebus.

103) ibid. a 2: Et sunt causales, secundum quas tam ex causa supernaturali quae Deus est, quam ex causis inferioribus et naturalibus rationabiliter procedunt causata.

104) Bezüglich der wunderbaren Geschehnisse unterscheidet Albert vor allem zwei Arten derselben: eigentliche Wunder (miracula), bewirkt von Gott, Engeln oder Heiligen und sogenannte mirabilia, die auch durch andere, über die Naturkraft hinausgehende Mächte (Dämonen, Zauberer) hervorgebracht werden können. Alle diese außergewöhnlichen und übernatürlichen Wirkungen geschehen sine ratione seminali, contra causas naturales et seminales, etc., niemals aber sine causali ratione oder gar contra eas (cf. S th II tr 8 Q 31 m 2 a 1; a 2 part 1 et 2; II Sent d 18 a 6 und 7). Für das Wunder kommt also nach Albert die ratio naturalis und seminalis nicht in Betracht. —

Unter den rationes causales sind also zunächst alle übernatürlichen Wirkkräfte zu verstehen. Da aber miracula von einer geschaffenen Macht nur per invocationem Dei (so z. B. bei den Heiligen) oder die sogenannten mirabilia nur per adhibitionem der von Gott den geschöpflichen Dingen verliehenen Kräfte (so bei den Scheinwundern der Dämonen und Zauberer) bewirkt werden können, ist die ratio causalis zuhöchst in Gott allein: S th II tr 8 Q 31 m 1 a 1 q 2 ad obj 1.

Um von einem wunderbaren Vorgang sprechen zu können, muß wenigstens der Wirkmodus von dem der Natur verschieden sein (miracula praeter naturam). Albert führt das Beispiel an: wenn ein Blinder sehend wird. Miraculum contra naturam oder contra naturales causas wäre etwa, wenn ein Blinder sehen würde

Zu jedem Wirken gehören mindestens zwei Faktoren, ein tätiges Prinzip und ein leidendes. Damit ein Effekt zustandekommen kann, müssen beide aufeinander hingeordnet sein und in einem Proportionsverhältnis zueinander stehen. Das ist zweifellos der Fall im Naturgetriebe, soweit genügend Wirkursachen vorhanden sind um die vorhandenen Fähigkeiten und Potenzen zu aktualisieren[105]). Wie aber verhält es sich im Falle der auf wunderbare Weise hervorgebrachten Wirkungen? Hier besteht offenbar kein Proportionsverhältnis, da ja die natürlichen Agentien infolge ihrer begrenzten Wirkmöglichkeit kein Prinzip in sich haben, das eine solche in die übernatürliche Sphäre reichende Wirkung hervorbringen könnte.

Albert antwortet darauf, daß sie sicherlich nicht aktiv am Zustandekommen eines Wunders mitwirken können. Jedoch besitzt das Geschöpf eine seiner Natur entsprechende Empfänglichkeit und Anlage, einer höheren Macht, zuhöchst dem göttlichen Machtwillen, dem nichts unmöglich ist, zu gehorchen und so zu etwas werden zu können, was weder durch die Naturgesetze gefordert, noch kraft natürlicher Prinzipien ermöglicht und verwirklicht werden könnte[106]): Sie haben in sich die rationes obedientiales[107]).

Da es sich nur um eine Fähigkeit zum Empfang, nicht zur Produktion eines die Naturkräfte übersteigenden Wirkmodus handelt, sind die rationes obedientiales lediglich passive Potenzen, während das tätige Prinzip nur in einer der übernatürlichen Ordnung angehörenden, mächtigeren Ursache zu suchen ist, als welche wir die rationes causales kennen gelernt haben[108]).

---

ohne das Augenlicht zu erhalten. Außer diesen beiden Arten führt er schließlich die Wunder an, die ihrer ganzen Substanz nach ins Reich der Übernatur gehören: miracula supra naturam. Hierher gehören etwa die Verklärung des Leibes, die Inkarnation, u. ä. — Von allen aber muß ohne Ausnahme gesagt werden, daß sie niemals contra, sondern per rationes causales et primordiales geschehen. (II Sent d 18 a 7: ulterius . . .).

105) S th II tr 8 Q 31 m 1 a 3 ad 8: . . . quia in his passivum proportionatum est activo, et e converso activum passivo. In his autem quae tantum obedientialiter sunt in natura, et quae secundum causales rationes pertinent ad causam superiorem, negavit (deus) commoda: quia haec ad naturam non pertinent, sed ad causam superiorem.

106) ibid. ad 2: potentiae sive rationes sive virtutes ad miracula, non sunt inditae materiae mundi, nisi per potentiam obedientiae: per rationes autem causales in Deo sunt: habilitatem enim habet omnis creatura, ut ex ea fiat quidquid Deus voluerit. Dicit enim Augustinus, quod nihil justius est quam quod omnis creatura habilitate obedientiali mutetur ad omne quod Deus voluerit.

107) ibid a 2: Et sunt obedientiales, quae sunt in creatura, secundum quod per rationem debiti refertur ad creatorem.

108) cf S th ibid. a 3 ad obj; ad 4; ad 5; ibid. sol: possibilitas ad miracula sive habilitas dupliciter potest considerari, scilicet secundum primam radicem possibilitatis obedientiae, secundum quam unicuique rei creatae inest, non ut ex ea fiat, sed ut ex ea fieri possit, quidquid Deus voluerit. Et hoc modo possibilitas tam ad consuetum naturae cursum, quam ad miracula in principio conditionis inserta est materiae naturali. Potest etiam considerari secundum poten-

An den Begriff der rationes obedientiales knüpft sich eine Frage an, die im Zusammenhang mit der Begriffsbestimmung, eine Antwort erheischt: Ist die potentia obedientialis Alberts sachlich identisch mit der potentia naturalis, oder handelt es sich um zwei real verschiedene Fähigkeiten im Geschöpf?

Insofern nämlich die rationes causales durch ihre über alle natürlichen Fähigkeiten hinausragende Stellung auf diese ihren Einfluß und ihre Herrschaft geltend machen, wäre es möglich, die natürlichen Vermögen als die ihnen zugeordneten und untergeordneten Potenzen für das wunderbare Geschehen aufzufassen, d. h. die potentia obedientialis und naturalis wären sachlich identisch und nur insofern voneinander verschieden, als je nach der Beeinflussung von seiten eines natürlichen oder eines übernatürlichen Bewegers, bald von einer potentia naturalis, bald von einer potentia obedientialis (ad miracula) die Rede sein könnte[109]). — Eine andere Möglichkeit ist die: Die ratio obedientialis ad miracula ist ein von den natürlichen Fähigkeiten real verschiedenes und neben ihnen von Gott der Materie eingeschaffenes Vermögen, das sie zu einem gefügigen Werkzeug in seiner Hand stempelt.

Mit Hinweis auf Aristoteles II De anima bringt Albert eine Begründung, warum beide Potenzen verschieden sein müssen: Nach Aristoteles werden die Potenzen, vor allem die passiven durch die Akte bestimmt, d. h. durch das, was vor ihnen schon Wirklichkeit ist und Tätigkeit aufzuweisen hat. Die Akte können aber sehr verschieden sein, sowohl nach ihrem Seins- wie Wirkmodus. Es kann nicht ein und derselbe Akt supra naturam und zugleich secundum naturam sein, sondern je nach der Verschiedenheit des Tätigkeitsprinzips müssen auch die Wirkungen selbst art- und formverschieden sein. Was aber von den Akten gilt, muß auch, wie gesagt, von den ihnen zugeordneten Potenzen gelten. Die potentia naturalis und die potentia obedientialis können also nicht eine von Anfang der Welt an der Materie eingesäte Potenz sein; beide sind zu unterscheiden[110]).

Albert stimmt dieser Lösung bei. Wie könnten auch nur beide ein und dasselbe sein, da doch die potentia naturalis eine Disposition zu einem natürlichen Beweger bedeutet, während die potentia

---

tiam ad actum relatam, virtute educentis potentiam ad actum quae virtus secundum causales rationes causae efficientis determinatur. Et sic quod consueto cursu naturae fit materiae naturali est insitum, quod autem miraculose fit, in omnipotentia Dei et dispositione est absconditum. —

An anderer Stelle (II Sent d 18 a 6 ad quaest) sagt Albert, daß auf seiten des Geschöpfes bezüglich des natürlichen Geschehens das Vermögen vorhanden ist „ut fiat" oder „ut fieri necesse est." Bezüglich des Wunders aber ist nur das Vermögen vorhanden „ut fieri posset."

109) cf S th II tr 8 Q 31 m 1 a 4 obj 1.

110) S th ibid. a 4 quaest.

obedientialis kraft ihres eigentümlichen Beziehungsverhältnisses zur ratio supernaturalis causalis an deren unbeschränkter Wirkmöglichkeit teilnimmt und wie diese von jeder derartigen Hinordnung frei ist. Und wenn Augustin lehrt, daß aus der Materie, entsprechend ihrem potentiellen Charakter alles mögliche werden kann, so kann das wiederum nicht von den in sie eingesäten natürlichen Potenzen gelten, denn diese sind an die Naturgesetzlichkeit gebunden und können sie nicht überschreiten. Es muß vielmehr in der Materie noch eine von ihnen verschiedene Potenz da sein, die sie fähig macht auch zu etwas werden zu können, was die in ihrer Möglichkeit begrenzten Wirkkräfte übersteigt. So konnte auf Grund natürlicher Ursachen niemals aus der Rippe Adams Eva werden[111]).

Dem unter Anm. 109 gebrachten Einwand hält Albert entgegen: Nur in dem allgemeinen Sinn der Zugehörigkeit zur Gattung der rationes obedientiales, d. h. insofern man alle passiven Potenzen im Unterschied zu den aktiven Potenzialitäten und Ursachen als eine eigene Gattung betrachtet, kann man die beiden, durch die spezifische Art der Hinordnung zu ihren Bewegern aber durchaus verschiedenen Potenzen unter dem einheitlichen Gesichtspunkt der rationes obedientiales zusammenfassen[112]). — Wollte man mit Rücksicht auf die gemeinsame Grundlage, welche sowohl die potentia naturalis, als auch die potentia obedientialis in der Materie haben, auf ihre numerische oder spezifische Gleichheit schließen, so würde mit diesem Hinweis ja gar nicht ihre Gleichartigkeit bezw. ihre Artverschiedenheit getroffen, sondern es würde damit nur ausgesagt, daß beide in derselben Beziehung zur Materie als ihrem gemeinsamen Fundament stehen[113]). Das gleiche gilt von der äquivoken Bedeutung des Begriffs potentia beider Termini[114]).

Verfänglich scheint eine andere Schwierigkeit zu sein: Von allen Wunderwerken läßt sich sagen, daß sie immer irgendwie etwas der Natur Ähnliches oder Entsprechendes an sich tragen. So erhält ein Blinder, wenn er durch ein Wunder sehend wird, kein anderes Augenlicht als es auch jene besitzen, die von Natur aus sehend sind. Nun kann aber doch die Anlage für Dinge, die zu einer Spezies gehören, selbst nur auf eine spezifisch einheitliche Potenz zurück-

111) ibid. ad quaest.; II Sent d 18 a 6 ad obj. In diesen Stellen kommt der Gedanke zum Ausdruck: non erat in costa, ut ex ea Heva fieret, sed ut ex ea operatione causae potentioris quam seminalis sit, fieri posset secundum modum, quem ab aeterno conditor disposuit.

112) S th ibid. a 4 ad obj 1.

113) ibid. ad obj 2.

114) II Sent d 18 a 6 q ad obj: de potentia habente motorem in natura — potentia inde a Deo possit fieri miracula! — Die letztere bedarf zu ihrer Aktualisierung eines „agens principium quod non est in materia."

zuführen sein[115]). — Dieser Schluß ist jedoch falsch. Der Grund für die Hervorbringung von etwas der Natur Entsprechendem im Falle des Wunders, ist in einer Eigentümlichkeit des Wunders selbst gelegen. Mit dem Sechstagewerk ist die Schöpfung abgeschlossen. Eine Hervorbringung von Dingen im Sinne einer nachträglichen Erschaffung gibt es nicht mehr. Selbst die übernatürlichen Ursachen in Gestalt der rationes causales setzen, um ihre (wunderbaren) Wirkungen entfalten zu können, den Bestand der Dinge natürlicher Ordnung als Subjekt voraus, an welchem sie ihre Wirkkraft betätigen. Auch ein wunderbares Geschehen ist keine Neuschöpfung, sondern nur eine Erhöhung und Veredelung der Natur oder wie der Theologe Albert, wohl im Hinblick auf die Folgen des Sündenfalls, auch sagt, eine Erneuerung und Wiederherstellung der verderbten Natur. Da aber eine Wiederherstellung der korrumpierten Natur nur auf dieselbe und ähnliche Weise möglich ist, in welcher sie eingerichtet ist, deshalb führt jedes Wunder zu etwas der Natur Entsprechendem. Vergleicht man nun aber jeweils das Proportionsverhältnis von Potenz und Wirkursache, dann kann es sich offensichtlich in beiden Wirkmodi nicht um eine und dieselbe Potenz handeln; denn die Materie hat von Natur aus wohl die Fähigkeit einem natürlichen Agens zu gehorchen; sie hat diese Fähigkeit aber nicht ohne weiteres gegenüber einer übernatürlichen Wirkursache. Dieses Vermögen kann ihr nur die causa supernaturalis verleihen[116]). —

Albert legt offenbar besonderen Wert auf diese Überlegungen, sonst hätte er nicht zwei Artikel seiner Abhandlung ausschließlich dieser Frage nach Sinn und Bedeutung der rationes causales und rationes obedientiales gewidmet. Mit einer geradezu epischen Breite und Ausführlichkeit wiederholt er immer wieder denselben Gedanken: Die rationes causales sind vernünftig wirkende Ursachen einer übernatürlichen Ordnung. Ihre Wirksphäre erstreckt sich sowohl über das natürliche, wie auch wunderbare Geschehen in der Welt. Wenn er in seinem Sentenzenkommentar auch ausdrücklich die rationes causales als die unmittelbaren Eduktionsprinzipien nur für die Herausführung von wunderbaren Wirkungen aus ihrer passiven Möglichkeit (rationes obedientiales) darstellt und sie vom natürlichen Geschehen ausschließt (educuntur ab ipsa mirabiliter et non naturaliter), so hat er damit nicht sagen wollen, daß sie gar keinen Einfluß darüber ausüben würden. Es war ihm im Rahmen der kurzen, grundsätzlichen Begriffsbestimmung in seinem Sentenzenkommentar nur darum zu tun, die rationes causales von den Prinzipien, die einem natürlichen Wirkmodus unterliegen, zu unterscheiden[117]). Das wird umso klarer, als er diesem Gedanken auch in seiner theo-

115) S th ibid a 4 obj 3.
116) ibid. ad obj 3.
117) II Sent d 18 a 7 sol.

logischen Summe treu bleibt, ihn jedoch weiter ausbaut und unter Hervorhebung des rationellen und effektiven Momentes auf einer höheren Basis durchführt.

Mit der Betonung des Einflusses der rationes causales auch auf das natürliche Geschehen wird den Naturprinzipien durchaus nicht ihre Eigenwirksamkeit abgesprochen. Sie werden nur in die gebührenden Schranken gewiesen und gegenüber den rationes causales als minder vollkommene, niedrigere, einer begrenzten Ordnung angehörige Prinzipien charakterisiert. Andererseits bedeutet das Vorhandensein der rationes obedientiales in der Materie auch nicht eine Verminderung der geschöpflichen Vollkommenheitsstufe. Wenn auch der wunderbare Effekt, der durch die Einwirkung der rationes causales erzielt wird, nur als passive Potenz im Geschöpf angelegt ist, so trägt doch diese Möglichkeit eine weit positivere Bestimmung an sich als es zunächst scheinen möchte. Insofern nämlich die potentia obedientialis eine Anlage bedeutet, deren Aktivierung nichts im Wege steht[118]), gilt von ihr in einem ausgesprochenerem Maße und wahrerem Sinn als von den übrigen Potenzen, daß sie bereits den Keim zur Aktivierung darstellt. Als die Korrelate zu den rationes causales verleihen sie dem Geschöpf eine innere Hinordnung zur Übernatur und somit eine Erhöhung und Bereicherung desselben. Sie sind es ja, durch welche die Kreatur zu einem auf wunderbare Weise verursachten und deshalb vollkommeneren Seinsgrad als den natürlichen berufen werden kann[119]).

Hinter der in diesem Abschnitt dargelegten Lehre der albertinischen rationes causales bezw. rationes obedientiales steht offenbar der christliche Gedanke vom concursus divinus. Gott hat nicht nur die Welt erschaffen nach den ewigen, im Worte bereitliegenden Exemplarursachen, er hat nicht nur Kräfteprinzipien in die Natur hineingelegt, nach deren Gesetzen sie ihre Wirksamkeit entfalten, sondern er wirkt selbst in und mit der Natur kraft der rationes causales. Sie sind es, welche den in den Ideen vorgesetzten Plan des Weltprozesses zu verwirklichen haben in sinnvoller Harmonie und wirksamer Macht, die sich nicht nur auf das natürliche, sondern auch auf das die Naturkräfte übersteigende wunderbare Geschehen erstreckt; außerhalb der Geschöpfe und doch in der Natur wirksam, sind sie es, welche Gottes Wirken in der Welt offenbaren und seinen Einfluß über die ihm gehorsamen Kreaturen geltend machen; aus ihnen quillt die Kraft und Vernünftigkeit, mit der alle geschaffenen Ursachen und Prinzipien ihre Tätigkeit entwickeln; ohne sie geschieht nichts, was geschieht.

118) S th ibid. a 4 ad obj 2: seminales enim habilitate dispositionis ad motorem naturalem sunt; obedientiales autem et causales nullam habent dispositionem, nisi simplicem possibilitatem.

119) ibid a 4 ad obj 3: virtus per quem p o s s i t obedire!

Das Vorhandensein solcher übernatürlicher Wirkprinzipien leugnen, ihnen Einfluß und Mitwirkung im Weltgeschehen absprechen wollen, hieße die wahre Weisheit verkennen, die nicht bei der Erforschung der nächsten Ursachen eines Geschehens stehen bleiben darf, sondern auch nach den letzten Gründen fragen muß, die hinter und über den natürlichen Wesensprinzipien zu suchen sind. Und sollte auch die „Weisheit der Welt" auf Grund ihrer natürlichen Erkenntnisprinzipien das Wirken übernatürlicher Kräfte im Naturgetriebe in Abrede stellen, so würde sie Gott durch die Tatsache der wunderbaren Ereignisse zuschanden machen[120]). Er ist der Schöpfer und Erhalter seines Werkes, die erste Ursache alles Seins und Wirkens; die Prinzipien der natürlichen Ordnung sind Zweitursachen, die nicht nur ihr Sein, sondern auch ihr Ursachensein von ihm haben. Wohl üben sie in ihrem Bereich eine unmittelbare Wirkung aus, aber nur als Werkzeug seiner Macht und unter seinem Einfluß[121]).

So greift auch der Begriff der rationes causales, der von Albert in recht eigenartiger Weise bestimmt wird, in die von alters her an den Begriff der „rationes seminales" anknüpfende Problematik ein. Mit Hilfe seiner Ausdeutung löst er die Frage nach dem harmonischen Zusammenspiel aller Kräfte in der Natur, er dient ihm dazu in sinnreicher Weise die Tatsache all jenes (wunderbaren) Geschehens zu erklären, dessen Zustandekommen uns als außergewöhnlich oder rätselhaft erscheint.

---

120) S th II tr 8 Q 31 m 1 a 3 ad 3: sapientia mundi non judicat nisi ex causis proximis essentialibus et naturalibus: Et ideo quod secundum illas causas impossibile est, judicat impossibile, non quia hoc impossibile simpliciter est. Sed in hoc stultam fecit eam Deus, quod judicat simpliciter impossibile, etiam possibile Deus cui nihil impossibile est: et quod Deo possibile est, simpliciter non est possibile creaturae fieri, nisi secundum habilitatem et possibilitatem obedientiae, quae virtute agentis naturalis ad nullum actum reduci potest.

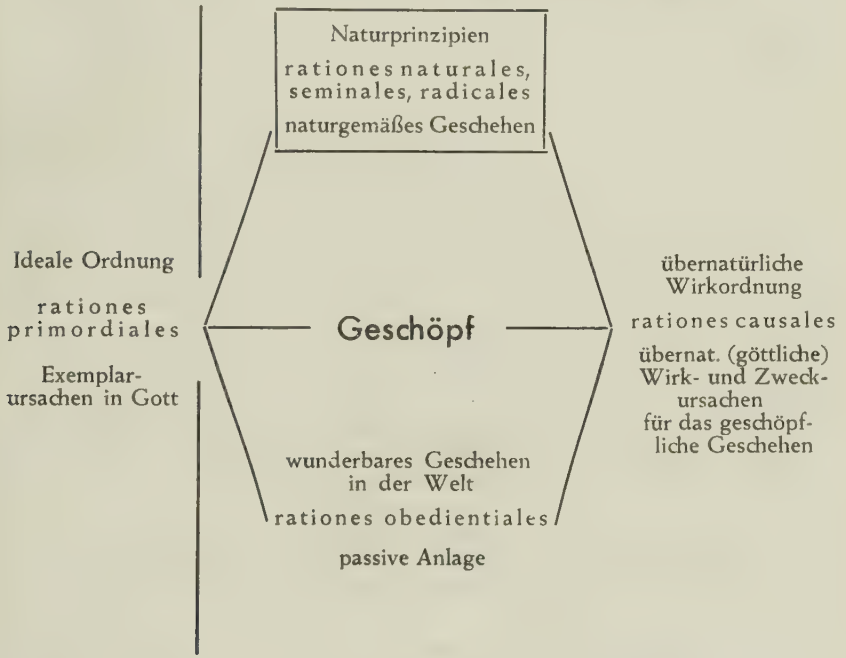
121) S th II tr 11 Q 50 ad 4: ... dicendum, quod hoc est opus naturae proxime operantis (sc. ex seminibus producere naturas). Dei autem est opus sicut primo operantis et influentis virtutem naturae. Sicut enim dicitur in libro de Causis, secunda causa secundum omne genus causae a prima causa habet, et quod est, et quod causa est. —

In diesem Sinne kann Albert ebenfalls die Tätigkeit der natürlichen Prinzipien unter den vier Wirkungsweisen Gottes aufzählen: Sed quia sapientissimus artifex est primus artifex et conditor omnium Deus, de quo dicitur in libro de Causis, quod est dives in se et dives in omnibus aliis: ideo convenit ei non operari in se tantum sed in omnibus aliis quae ab ipso sunt: et sic operatur in natura. Et hic est quartus modus operationis.

Dieser Quaestio über die vier Wirkungsweisen Gottes entspricht die unseren Bestimmungen der einzelnen rationes zugrundeliegende Q 31 m 1 a 1—4. In der Q 31 werden die rationes seminales unter diesem vierten Modus behandelt (cf m 1 a 1 sol).

Zusammenschauend ergibt sich folgender Schlußentscheid: Im Rahmen einer dreifachen Ordnung läuft das Naturgeschehen ab. Der idealen Ordnung entsprechen die rationes primordiales, der natürlichen Wirkordnung gehören an die rationes naturales, seminales und radicales, die übernatürliche Wirkordnung ist vertreten durch die rationes causales. Da die ratio primordialis und die ratio causalis schlechthin in Gott zusammenfallen, bleiben zwei Ursachenreihen übrig: die ungeschaffenen, übernatürlichen Prinzipien in Gott und die geschaffenen, natürlichen Prinzipien in den Dingen[122]).

Um die Beziehungsverhältnisse, in der die drei Ordnungen und die ihnen jeweils zuerteilten Ursachen zueinander stehen, übersichtlich darstellen zu können, diene etwa folgende Skizze:



Würde man Alberts christlich fundiertes Weltbild nicht anderweitig kennen, so dürfte es nicht allzu schwer sein, es auf Grund dieser Übersicht herauszustellen. Gott ist der Urgrund alles Seins,

122) Albert betont dies oft: causales sunt in ipso ... seminales autem non sunt in ipso, sed in rebus: S th II tr 8 Q 31 m 1 a 1 q 2; a 3 ad 3; ad 6; ad 7; ad 8; ad obj. u. a.

nach dessen ewigem Plan alles geschaffen wurde und alles sich ereignet (vgl. rationes primordiales), dessen Wirksamkeit und unbeschränkte Macht aber auch hineinragt ins Weltgeschehen und sich in einem concursus divinus entfaltet (vgl. rationes causales), und das in zweifacher Hinsicht, einmal in Gestalt einer unmittelbaren Intervention bei den wunderbaren Ereignissen, dann aber auch als die allen naturgemäßen Abläufen zugrunde liegende Vernunft- und Wirkursache. — Damit ist einerseits die Brücke geschlagen zwischen der Transzendenz Gottes und seiner im Weltgeschehen sich auswirkenden Machtfülle, andrerseits kommt aber auch, trotz der Kontingenz der geschöpflichen Natur, deren Eigenwirksamkeit im Rahmen der vom Schöpfer festgesetzten Ordnung zum Ausdruck (vgl. rationes naturales, seminales, radicales). — Und leiden auch die Ausführungen Alberts selbst an Unübersichtlichkeit, so kann doch kein Zweifel sein, daß er sich von diesen Gedanken bei der Ausarbeitung der Begriffsbestimmungen und der Terminologie leiten ließ.

Bei Albert liegt also eine ganz andere Denkweise zugrunde als bei Augustin, wenn es gilt Sinn- und Zweckhaftigkeit im Naturgeschehen zu erklären. Nicht deshalb entfalten die Naturprinzipien eine sinnvolle Tätigkeit und vernünftige Wirksamkeit, weil sie Abbilder der göttlichen Ideen sind, wie Augustin im Anschluß an platonisches Gedankengut dartut[123]), sondern deshalb, weil sie geleitet und regiert werden von übernatürlichen Prinzipien, die zuhöchst in Gottes Allmacht und freier Willensentscheidung verankert sind. Die rationes causales sind die Verbindungsglieder, die seit der Schöpfung das Verhältnis zwischen Gott und der Welt regeln und sofern sie ihre Vernünftigkeit und Macht in den natürlichen Kräften und Ursachen auswirken, sind sie der Welt immanent und wurden bei der Schöpfung zugleich (simul) mit den übrigen aktiven und passiven Fähigkeiten geschaffen[124]).

II. Die Terminologie Alberts im Verhältnis zu der seiner Vorgänger.

Die begriffliche und terminologische Auseinandersetzung wäre uns in dieser Breite und Ausführlichkeit erspart geblieben, hätte es sich unser Scholastiker nicht zur Aufgabe gemacht, in bewußtem Gegensatz zu der im Laufe der Geschichte der Lehre von den

123) Vgl. Meyer, Keimkräfte, S. 174.

124) S th II tr 8 Q 31 m 1 a 4 sol: ... procul dubio omnes potentiae, sive sint secundum rationes seminales, sive secundum rationes causales ad causam quae est supra naturam, sive rationes obedientiales creaturae ad creatorem, omnes simul a primordio conditionis materiae creatorum inditae sunt.

Keimkräften sich bemerkbar machenden, vielseitigen Verwendung und Interpretation der einzelnen Begriffe, einen methodisch sauberen Weg der Begriffsbestimmung einzuschlagen. Wir haben ihn kennengelernt. Wohl war Albert nicht der einzige, der sich in dieser Weise mit der Begriffsbestimmung auseinandersetzte; Bonaventura ist, wie wir sehen werden, ähnlich vorgegangen, wenngleich er auch zu einer anderen Terminologie gelangte. Das aber kann nicht geleugnet werden, daß Albert der erste war, der sich bewußt und ausdrücklich von der Bindung an die Tradition frei zu machen sucht und gegen Augustin Stellung nimmt.

Das kann ihn freilich nicht hindern die entsprechenden Elemente seiner Begriffsbestimmungen bereits bei Augustin (und anderen) zu finden, aber sie verstanden es nach seiner Meinung nicht die Begriffe selbst reinlich auseinander zu halten. So, wenn er wiederholt den Gedanken ausspricht, das habe auch Augustin sagen wollen, ut dicit Augustinus, per intentionem Augustini, per suppositum possunt idem etc., dabei aber immer hinzufügt, er hätte eigentlich einen anderen Ausdruck gebrauchen müssen, das hätte er eigentlich anders sagen sollen (proprie diceretur), sed secundum rationes nominum differant, nur im uneigentlichen Sinn könnte man so sprechen usw. Freilich muß man selbst bei Albert mit derartigen Redewendungen vorsichtig sein. Wohl zitiert er Augustin fast durchwegs wörtlich, aber auch ihn trifft derselbe Vorwurf, den sich Thomas bisweilen gefallen lassen muß, daß er entweder Augustin nicht verstanden oder ihn gewaltsam interpretiert hat.

Alberts Behauptung, Augustin habe die Begriffe ratio primordialis, seminalis, causalis etc. unterschiedslos gebraucht[125]), geht zu weit und es stimmt nicht, wenn er ihm die Meinung in den Mund legen will, sein (Augustins) Begriff rationes seminales brächte den Gedanken einer keimhaften, potentiellen Grundlegung aller Geschöpfe in der Natur zum Ausdruck, d. h. sie wären identisch mit den von Augustin angenommenen primae rationes (rationes originales müßten sie eigentlich heißen, bemerkt Albert), aus denen sich die Organismenwelt entfaltet[126]). Auf Grund seiner Stellungnahme besonders zur augustinischen Terminologie, hätte man eine genauere Kenntnis derselben erwarten sollen. Er hätte dann sehen müssen, daß die rationes seminales Augustins etwas ganz anderes bedeuten; ja er hätte sich, wie wir sehen werden, bei der Begriffsbestimmung seiner rationes seminales geradezu auf Augustin berufen können.

125) Vgl. S. 15 Anm. 12.

126) So S th II tr 8 Q 31 m 1 a 1 q 1 ad obj 1: ... et sic primae rationes et virtutes sparsae in tota natura a Deo, dicuntur quandoque seminales quae tamen proprie dicerentur originales: et sic naturale est ex seminale et sic dicit Augustinus super Genesim ad litteram.

Wir werden jedoch den Grund für den Vorwurf Alberts gegen Augustin einigermaßen berechtigt finden, wenn wir einen kurzen Blick auf die zweifelsohne unklare augustinische Terminologie geworfen haben[127]).

Es handelt sich vor allem um den Begriff rationes seminales; denn daß Augustin ratio primordialis, causalis, radicalis gleichsetzt und darunter die von Gott bei der Schöpfung in die Erde hineingelegten, verborgenen Keimkräfte und Urpotenzen versteht, aus denen sich im Laufe der Zeit die Organismenwelt artgemäß herausentfaltet, darüber kann kein Zweifel bestehen. Hier besteht Alberts Vorwurf zu Recht. — Nun hat aber Augustin, um den Gedanken einer keimhaften Grundlegung aller Lebewesen in der conditio prima beredten Ausdruck zu verleihen, das Bild vom wirklichen Samen und Keim eines Lebewesens auf diese Artkeime — denn nur um solche handelt es sich bei den rationes primordiales — übertragen und sie als etwas den organischen Samenkräften Analoges dargestellt. Das macht sich in seiner Terminologie dadurch bemerkbar, daß er zur Bezeichnung der in der Materie angelegten Keimkräfte des öfteren (De Gen ad litt. IV, 33; V, 4; VI, 5; VI, 8; De Trin $III_{7,13}$) Ausdrücke wie rationes tamquam seminaliter insitae; tamquam semine vel tamquam radice; quaedam quasi semina futurorum, gebraucht. Nirgends aber nennt er sie rationes seminales. Wo er von rationes seminales spricht (De Gen ad litt. IX, 17; X, 20; X, 21) bezeichnet er damit immer und ausnahmslos die wirkliche Samen- und Zeugungskraft der Lebewesen. Dieser Unterschied in der Terminologie ist nicht zufällig, sondern in der von Augustin ausdrücklich betonten Verschiedenheit von dem Samen, aus dem ein Organismus hervorgeht, und den ursprünglichen in die Erde gelegten rationes begründet (semen ex herba, non herba ex semine: De Gen ad litt V, 4). An einer einzigen Stelle redet er von seminariae rationes (Quaest. in Heptat. II_{21}) und versteht darunter jene in die Natur eingesenkten Potenzen, in denen der Eintritt eines sogenannten wunderbaren Ereignisses bereitgestellt ist[128]). Wenn Augustin also sowohl von potentialiter, causaliter, primordialiter etc. als auch seminaliter spricht, um den Existenzmodus

127) Alois van Hove a. a. O. S. 94 Anm. 3 und S. 95 Anm. 1 verzeichnet die verschiedenen Interpretationen der rationes seminales Augustins. Es kann kein Zweifel sein, daß sich auch die moderneren Augustinuskenner nicht einig sind, ob zwischen den rationes seminales und den rationes causales ein Unterschied besteht oder ob sie sachlich identisch sind. Das ist das Facit des Überblickes, den A. Van Hove gibt. Er selbst vertritt die Ansicht, daß auf Grund der Texte zwischen den rationes causales und seminales zu unterscheiden sei. H. Meyer weist dies einwandfrei nach in: Geschichte der Lehre von den Keimkräften (S. 163 Anm. 4), so daß wohl kaum mehr ein Zweifel darüber bestehen kann. Siehe die folgenden Ausführungen.

128) vgl. H. Meyer a. a. O. S. 180.

der im Schoße der Natur grundgelegten, zu ihrer Zeit hervorkommenden Organismenwelt veranschaulichen zu können, so darf der Begriff seminaliter(so De Gen ad litt IV, 33; VI, 5; VI, 8 u. a.) nicht im Sinne seiner rationes seminales, sondern seiner rationes tamquam semina verstanden werden. Auf diese Weise läßt sich an Hand der Texte selbst eine auf Augustin zurückgehende Verwechslung der beiden Begriffe rationes primordiales und rationes seminales als unrichtig nachweisen. — Noch in der Patristik hat ihn zwar Macrobius[129]) im Sinne einer eigentlichen Keim- und Samenkraft aufgefaßt, aber es lassen sich doch auch schon bald gewisse Ungenauigkeiten im Gebrauch der Begriffe zeigen, wenn es galt, entweder dem augustinischen Gedanken einer Seminalschöpfung oder aber dem Gedanken einer den Lebewesen immanenten Keimkraft Ausdruck zu verleihen. In den um diese Zeit oder doch kurz nachher entstandenen zahlreichen Genesiskommentaren treffen wir wiederholt auf eine völlig unklare Terminologie, so wenn von semina rerum gesprochen wird und darunter die primordia rerum im Sinne der augustinischen rationes primordiales verstanden werden[130]); andererseits wieder der Ausdruck virtus seminaria im Sinne der augustinischen rationes seminales, d. h. einer echten Samen- und Zeugungskraft gebraucht wird[131]).

Ob nun aber unter dem Einfluß des Neuplatonismus, bezw. der Stoa oder aber einiger Kirchenväter, besonders der griechisch schreibenden, Gregor von Nyssa und Origenes[132]), in der wörtlichen Übersetzung ihrer λόγοι σπερματικοί — die mit Ausnahme ihrer

129) Macrob. Saturn VII, 16, 5: ... ita rationes quae in ovo sunt, si venialis erit ista translatio ... —

Anklänge finden sich auch bei Boethius, De consol phil II, 8, obwohl hier schon der Begriff als solcher in „semina" umgewandelt ist: ... quod pugnantia semina foedus perpetuum tenent... —

130) Bei der Durchsicht verschiedener Genesiskommentare in der Sammlung „Magna Bibl. vet. Patr. et antiqu. Script. Eccl." (Köln 1618 tom. V pars III) konnten wir bei verschiedenen Schriftstellern solche Anklänge feststellen. Über die Verfasser oder die Herkunft dieser Kommentare herrscht im allgemeinen noch Dunkel. Wahrscheinlich aber gehören sie nicht dem Jahrhundert an, das die Einreihung in der genannten Sammlung angibt, sondern dem 7. oder 8. Jahrhundert (vgl. die folgende Anm.).

Was die erwähnte Stelle betrifft, so findet sie sich in einem Genesiskommentar eines gewissen Claudius Marius Victor lib. I (S. 396).

131) Dieselbe Sammlung ibid. S. 784: „Ut esset nascentibus singulis virtus seminaria et secundum genus eorum similia nascerentur, distincta similitudine, sicut origine." Diese Stelle findet sich in einem dem Eucherius fälschlich zugeschriebenen Genesiskommentar (vgl. die Abhandl. v. Dr. K. Wötke, Der Genesiskommentar I—IV, 1 des Pseudoeucherius im 23. Jhrb. des KK. Staatsgymnasiums etc. 1897, wo nachgewiesen wird, daß diese Schrift unmöglich dem Eucherius angehören kann. Sie ist ein Cento aus Kirchenvätern und wahrscheinlich ins 7. oder 8. Jahrhundert zu verlegen, da Greg. d. Große und Isidor v. Sevilla benützt wird.)

132) Über diese vgl. H. Meyer a. a. O. S. 99—122.

psychologisch-ethischen Verwendung bei Clemens von Alexandrien und Justin[133]) durchwegs als kosmologische Prinzipien galten — ins Lateinische mit rationes seminales ein einfaches Ausdrucksmittel gefunden wurde, um den augustinischen Gedanken von in die Natur hineingelegten keimhaften Form- und Wirkkräften eine begriffliche Fassung zu geben, müßte in einer eigenen Arbeit untersucht werden. Unwahrscheinlich ist es nicht, wenn man den schicksalsvollen Lauf von den Keimkräften an Hand einer kurzen geschichtlichen Übersicht verfolgt.

Zunächst handelt es sich jedoch um die Feststellung eines Umstandes, der für die Ausbildung der albertinischen Terminologie und Begriffe wohl von entscheidender und ausschlaggebender Bedeutung gewesen ist.

Es wurde schon an anderer Stelle vermerkt, daß Albert in seiner Einteilung der rationes primordiales in solche simpliciter und secundum quid von Petrus Lombardus abhängig ist[134]). Aber nicht nur nach dieser formellen Seite hin ist ihm der Lombarde Pate gestanden, auch betreffs der inhaltlichen Bestimmung hat er aus den Sentenzen geschöpft. Wohl war der Sentenzenmeister nicht der erste, der den augustinischen Begriff ratio primordialis im Sinne einer innergöttlichen vorbildlichen Ursache faßte; vor ihm hat ihn schon Johannes Scotus Eriugena im Rahmen seines pantheistisch-monistischen Weltbildes als den Inbegriff der in der zweiten Natur, im göttlichen Logos zur Einheit verbundenen, wirksamen Ideen bestimmt, als deren Emanationsprodukte die Urgründe und Urformen der Dinge in Gestalt von Vorbildern und hervorbringenden Potenzen zu gelten haben[135]). Petrus Lombardus aber glaubt sich im Einklang mit Augustin, wenn er die rationes primordiales (simpliciter) mit den augustinischen rationes aeternae in Deo absconditae identifiziert. Darin lag das Verhängnis für die Terminologie in der Hochscholastik, deren Meister es sich angelegen sein ließen die Sentenzen eifrig zu kommentieren und die lombardische Ausdeutung des Begriffes zu ungunsten der augustinischen Sinngebung sich zu eigen zu machen.

Auf ihn geht es auch zurück, wenn Albert gegen die augustinische Anwendung des Begriffes rationes primordiales Stellung nimmt. Augustin hat nirgends die rationes seminales als rationes primordiales, und wären sie auch nur secundum quid, bezeichnet. Das lag ihm ebenso ferne wie die Verwendung des Begriffes ratio-

133) Ebenfalls H. Meyer a. a. O. S. 80—98.

134) Zu folgenden Ausführungen über Petrus Lombardus vergleiche den Text aus seinen Sentenzen auf S. 20.

135) De div nat II c 2. Der Begriff dürfte ihm wohl aus Augustin bekannt gewesen sein.

nes naturales. Ihn hat erst Petrus Lombardus geprägt[136]). Mit den Sentenzen kam der Begriff ratio naturalis in die Hochscholastik und hat auch bei Albert, wie wir sehen, eifrige Erörterung gefunden. Es ist also nicht richtig, wenn er in seiner theologischen Summe schreibt: „et dicuntur a b Augustino naturales sive seminales, per intentionem naturae ..."[137]).

Die ganze Frage, wieso es zur Ausbildung dieser Terminologie kam, hängt mit der völlig veränderten Stellung zusammen, in der uns seit Petrus Lombardus der Begriff ratio seminalis entgegentritt. Ihm war es vor allem darum zu tun, zu zeigen, daß auf Grund natürlicher Prinzipien kein wunderbarer Effekt zustandekommen kann. So kam er zu der, wie er es nennt, „sehr nützlichen Unterscheidung der Ursachen der Dinge"[138]), die darauf hinausläuft, daß zwischen den göttlichen Ursachen und denen der Natur, zu der ja auch die rationes seminales gehören, unterschieden werden muß. Ein Wunder kann nur kraft einer göttlichen Ursache gewirkt werden, das Geschöpf weist lediglich die Fähigkeit auf, ut fieri posset. Wir haben also hier bereits dieselbe Problematik vor uns wie bei Albert. Für Augustin stand das gar nicht zur Diskussion und seine Auffassung vom wunderbaren Werden in der Natur fand eine einfache Lösung durch die Annahme der genannten rationes seminariae: Die Natur selbst stellt den mit Kraftkeimen angefüllten Behälter dar für die wunderbaren Ereignisse. Freilich wird auch nach Augustin dieses Geschehen von Gott gewollt und geleitet, aber nicht anders wie das übrige, das der Ursache nach in die Urpotenz der Welt hineingeschaffen ist[139]). Ihm genügen seine rationes causales seu primordiales als die der Materie eingesäten Wirk- und Formprinzipien für alles vernünftige Geschehen in der Natur[140]).

Die Unterscheidung des Petrus Lombardus von in der Natur wirksamen Ursachen, soweit sie in Gott und soweit sie in der Materie sind, liegt auch der Terminologie Alexanders von Hales zugrunde und hat bei ihm eine noch eingehendere Differenzierung gefunden.

136) Petrus Lomb. II Sent d 18 G: Et illa quidem, quae secundum causam seminalem fiunt, dicuntur naturaliter fieri, quia ita cursus naturae hominibus innotuit. Alia vero praeter naturam, quorum causae tantum sunt in Deo. Haec autem dicit Augustinus esse illa quae per gratiam fiunt, vel ad ea significanda non naturaliter sed mirabiliter fiunt... Omnis creaturae cursus habet naturales leges: super hunc naturalem cursum Creator habet apud se posse de omnibus facere aliud, quam eorum naturalis ratio habet: ut scilicet virga arida repente floreat... ut asina loquatur, et huiusmodi. — Petrus Lomb. nimmt hier wohl Bezug auf Augustin De Gen ad litt IX c. 18.

137) S th II tr 8 Q 31 m 1 a 1 sol.

138) Distinctio perutilis, scilicet quod quaedam in Deo et in creaturis quaedam in Deo tantum sunt. Petr. Lomb. II Sent d 18 G.

139) Vgl. H. Meyer a. a. O. S. 180.

140) ebd. S. 178 ff.

Mit Berufung auf den augustinischen Text: „Anders sind sie im Worte Gottes — anders in den Elementen der Welt — anders in den Dingen — anders in den Samen"[141]) zählt er dementsprechend vier Gruppen von rationes auf: rationes incommutabiles (hier weist er hin auf De Gen ad litt VI_7[142]); ratio causalis sive primordialis in mundo indita; ratio seminalis vel materialis; ratio naturalis, insofern (uno modo) damit die Natur als Wirkprinzip gemeint ist, und seminalis, insofern (alio modo) diese ratio auf eine disponierte Materie bezogen ist[143]). In seinen vorangehenden Artikeln sagt er uns näher, was darunter zu verstehen ist.

Artikel 1: ratio seminalis wird bei Augustin in zweifacher Weise gebraucht: Einmal die ratio seminalis, auf Grund derer die erste Entstehung erfolgte. Sie ist identisch mit der augustinischen ratio in rebus, welche ihrer Ursache nach zumal erschaffen wurden, nicht aber zumal, sondern zu ihrer Zeit, entstehen (quae secundum causas simul creatas, non jam simul, sed suo tempore quaeque oriuntur vel creantur). Sie entspricht also der im 4. Artikel an 3. Stelle aufgezählten ratio materialis. Dann aber kann die ratio seminalis bei Augustin sich auf das Entstehen, wie es jetzt vor sich geht, beziehen (secundum quam nunc fiunt) und dann wird sie ratio naturalis genannt (= uno modo naturalis, des Artikels 4). Ihr entspricht der augustinische Text: „anders sind sie in den Samen, in denen sich gewissermaßen die causae primordiales wiederholen" (aliter in seminibus, in quibus rursus ductae quasi primordiales causae repetentur)[144]).

Im 2. Artikel wirft er die Frage auf, ob die ratio seminalis mit der ratio causalis identisch ist. Die Lösung lautet: „Es ist zu sagen, daß, im strengen Sinn genommen, die ratio causalis und seminalis nicht das Gleiche sind; faßt man den Begriff causale jedoch im weiten Sinn, dann ist jede seminalis eine causalis, aber nicht jede causalis ratio ist eine seminalis. Auf Grund der erwähnten Unterscheidung können wir sagen, daß die naturalis sich auf die Form bezieht, — so wenn das Getreidekorn aus dem Getreidekorn wird, um ein Beispiel herauszugreifen — die seminalis jedoch bezieht sich auf die zubereitete Materie (materia disposita, oder wie es im 4. Artikel heißt, materia aptata) und zwar in dem Sinne, daß das was aus Fäulnisstoffen entsteht, aus der ratio seminalis entstanden genannt wird, wie etwa Frösche und ähnliches aus den rationes seminales hervorgehen, die in den Elementen sind. Hingegen kann man von ihnen nicht sagen, sie entstehen aus den rationes naturales, will man diesen Begriff nicht nur im ganz allgemeinen son-

141) De Gen ad litt VI, 9.
142) ibidem: aliter se habent...
143) Alex. v. Hales S th II Q 42 m 5 a 4.
144) ibid. a 1 sol.

dern im strengen Sinn auffassen. Die ratio causalis bezieht sich auf die Wirkursache und wird als in Gott existierend angenommen, der die Wirkursache (causa efficiens) hinsichtlich all dessen ist, was von ihm auf wunderbare Weise hervorgebracht wird[145]).

Die ratio causalis wird jedoch im nächsten Artikel, unter Gleichsetzung mit dem Begriff ratio primordialis[146]), sofort in doppelter Weise als göttliche Ursache bestimmt: In einem allgemeinen Sinn spricht man von rationes causales, insofern Gott sich der natürlichen Kräfte als Mittelursachen bedient um eine Wirkung hervorzurufen und in einem eigentlichen, spezifischen Sinn, wenn es sich um Werke supra naturam handelt, die nicht durch Vermittlung natürlicher Prinzipien hervorgebracht werden[147]).

So haben wir denn eine Terminologie vor uns, die an Unklarheit und Unausgeglichenheit wahrlich nichts zu wünschen übrig läßt. Ratio seminalis in zweifacher Bedeutung: nämlich im Sinne von naturalis als formierende, die univoke Entstehung bewirkende Ursache und im engeren Sinn die seminalis als Materialprinzip der generatio aequivoca; die ratio causalis in doppelter Bedeutung als eine in den Dingen vorhandene Mittelursache in der Hand Gottes zur Hervorbringung natürlicher Effekte und als Wirkprinzip in Gott für das wunderbare, übernatürliche Geschehen. Dazu die Gleichsetzung des Begriffes primordialis und causalis.

Wir stehen hier vor einer Terminologie, die weder der augustinischen noch der des Sentenzenmeisters entspricht. Mehr Anklänge finden sich allerdings an Petrus Lombardus, besonders auch was die inhaltliche Bestimmung der Begriffe angeht. —

Die Schwierigkeit einer klaren Terminologie lag darin, daß ein und dieselbe Sache je nach dem Gesichtspunkt, unter dem man sie betrachtet, verschiedene Seiten aufweisen kann. So ist die ratio seminalis zugleich eine Naturursache und doch begrifflich nicht mit ihr identisch. Das hat sich uns schon bei Albert gezeigt, der wiederholt betont: per suppositum possunt idem, sed ratione nominum differunt[148]). Dieser Sachverhalt liegt auch der Terminologie Alexanders von Hales zugrunde und ihm entspringt auch die Terminologie seines Schülers Bonaventura.

Sachlich sind nach diesem die ratio primordialis und causalis identisch, ebenso die ratio naturalis und seminalis[149]), begrifflich aber sind sie jeweils strenge zu unterscheiden. Das ist ihm besser

145) ibid. a 2 sol.

146) Die Frage des art 3 (ibid.) lautet: Deinde quaeritur utrum causales rationes sive primordiales sint in rebus primo conditis ab ipso aut tantum in Deo.

147) ibid a 3 sol.

148) Vgl. Anm. 15 S. 16.

149) Bonav. II Sent d 18 a 1 Q 2 ad arg: rationes causales et primordiales idem sunt re, differentes sola ratione . . . naturales rationes, et seminales re idem sunt, ratione vero differunt.

gelungen als seinem Lehrer Alexander. Er schlägt zu diesem Zweck dieselbe Methode ein wie Albert.

Mit der Begründung, daß semen ein principium ex quo andeutet und natura ein principium a quo, kommt er zu folgenden Begriffsbestimmungen: Man spricht insofern von ratio seminalis als sie die Potenz der Natur dahin bestimmt, ut ex aliquo fiat aliquid; von ratio naturalis aber, ut ab aliquo fiat aliquid[150]). Wie das näherhin zu verstehen ist, führt er anschließend aus: Die ratio seminalis ist ein Formprinzip (inchoatio[151]), eine immanente Kraft (virtus intrinseca), welche zum Effekt hinbewegt und dessen Hervorbringung bewirkt. Auf die ratio naturalis aber ist es zurückzuführen, daß das Hervorgebrachte mit dem Erzeuger ähnlich und der Wirkmodus ein entsprechender ist[152]). Wenn aus Holzstäben Schlangen werden, so verdeutlicht es Bonaventura im Anschluß an die biblische Erzählung, dann geschieht das auf Grund der rationes seminales (secundum rationes seminales); wenn aber, wie üblich, Schlangen wieder Schlangen erzeugen, dann kommen dafür die rationes naturales in Betracht (secundum rationes naturales). —

Nicht Dinge, nicht Samenkörner irgendwelcher Art, sind diese rationes, denn wie der Begriff ratio causalis nicht selbst schon Ursache (causa) bedeutet, so auch ratio seminalis nicht gleich semen. Zwischen causa und ratio causalis besteht insofern ein Unterschied, als der Begriff causa ein Produktivprinzip bedeutet, ratio causalis hingegen das normative Moment zum Ausdruck bringt, das dieses Prinzip in seiner Tätigkeit leitet und bestimmt. Ebenso unterscheiden sich semen und ratio seminalis.

Und während die rationes causales Bonaventuras als ungeschaffene Ideal- und Exemplarformen sich w e s e n t l i c h von den geschaffenen Naturformen und -kräften unterscheiden, so besteht nur ein b e g r i f f l i c h e r Unterschied zwischen den rationes primordiales und causales: Primordiales werden die rationes genannt, wenn und insofern sie Gott als das erste Prinzip, causales aber, insofern sie Gott als den höchsten Zweck, d. h. die Ursache aller Ursachen, betreffen[153]).

---

150) ibid.: ratio seminalis attenditur in quantum dirigit potentiam naturae, ut ex aliquo fiat aliquid; naturalis vero, ut ab aliquo fiat aliquid.

151) Inwiefern dies bei Bonaventura zutrifft, daß die ratio seminalis = inchoatio zugleich Formprinzip ist, werden wir im 2. Teil unserer Arbeit zeigen. Vgl. S. 70 ff. Schon hier sei darauf hingewiesen, daß Bonaventura im Verlauf des angegebenen Textes sagt: rationes vero seminales sunt formae naturales.

152) ibid. Wie die folgenden Ausführungen zeigen, will Bonaventura damit sagen, daß ein übernatürlicher Wirkmodus im Sinne der Hervorbringung eines Wunders nicht in Frage kommt.

153) Um die Belegstellen zu ersparen, wurde soweit als möglich in engem Anschluß an den Text vorgegangen, der in der für die Terminologie ausschlaggebenden quaestio 2 steht.

Das ist in Kürze das Wesentlichste der Terminologie und Begriffsbestimmung Bonaventuras. Bezüglich des übernatürlichen Geschehens trägt er mit Hilfe des Begriffes ratio obedientialis im Grunde dieselbe Lehre wie Albert vor. Auch er ist der Ansicht, daß z. B. die Rippe Adams keine ratio seminalis zur Hervorbringung Evas hatte. In ihr war lediglich die potentia obedientialis im Sinne einer passiven Anlage, die nur durch unmittelbares Eingreifen Gottes, d. h. secundum rationes causales, aktiviert werden kann[154]).

Mit der Durchführung einer noch feiner distinguierten Begriffsbestimmung hat sich Bonaventura noch weiter als sein Lehrer Alexander von Hales von Augustin entfernt. Man vergleiche nur die augustinischen rationes primordiales bezw. causales einerseits und seine rationes seminales andrerseits — beides sind doch geschaffene Naturkräfte — mit den entsprechenden Begriffsbestimmungen Bonaventuras!

Umsomehr macht sich aber auch bei ihm die Begriffssprache und -bestimmung geltend, die offenbar an der Pariser Universität sich bezüglich des Problems der rationes seminales ausgebildet hat. Es läßt sich nicht leugnen, daß zwischen Alexander von Hales, Bonaventura und Albert in mehr als einem Punkt Beziehungen bestehen, die sich sowohl auf die Terminologie als auch die inhaltliche Festlegung der einzelnen Begriffe erstrecken. So sind sich alle drei Meister darin einig, daß es sich bei den rationes primordiales und causales um ungeschaffene, übernatürliche Prinzipien handelt, und daß zwischen den rationes der übernatürlichen Ordnung und denen der kreatürlich-natürlichen Ordnung ein wesentlicher Unterschied besteht. Das läßt sich mit Recht auf Petrus Lombardus als gemeinsame Quelle der Sentenzenkommentare zurückführen. Bei ihm fanden wir ja zuerst diese Gedanken ausgesprochen.

Anders verhält es sich hinsichtlich der Einzelbestimmungen. Hier gehen die Meinungen auseinander. Während Alexander von Hales die rationes primordiales und causales begrifflich kaum unterscheidet[155]), betonen Albert und Bonaventura aufs schärfste den begrifflichen Unterschied. Andrerseits gehen wieder Alexander und Bonaventura zusammen, wenn sie die rationes seminales für die Urzeugung und die naturales für die geschlechtliche Zeugung, Albert hingegen ausdrücklich die rationes seminales für die artgemäße Entstehung in Anspruch nehmen. Die ratio seminalis ist für Albert nicht nur eine Kraft, derzufolge aus etwas ein anderes wird, wie Bonaventura behauptet; sie ist auch nicht nur im Sinne eines Materialprinzips aufzufassen, wie Alexander dartut, sondern sie ist

154) ibid.: sic nullo modo dicitur esse factum secundum rationes seminales, sed secundum rationes causales . . . non habuit nisi solam potentiam obedientiae.
155) rationes primordiales sive causales! Vgl. S. 54 f.

Material-, Formal- und Wirkprinzip zugleich. Ganz besonders aber lehnt es Albert ab, die ratio naturalis als Formursache zu bezeichnen, wie es Alexander will. In seinem Sentenzenkommentar weist Albert diese Ansicht entschieden zurück[156]). Überhaupt steht er mit seiner Begriffsbestimmung der ratio naturalis allein. Eine innigere Verwandtschaft verbindet ihn höchstens noch mit Bonaventura bezüglich der Bestimmung der rationes causales als übernatürliche Wirk- und Zweckursachen, obwohl er ihm nicht darin beistimmen kann, sie als Exemplar- und Idealprinzipien anzusehen. Solche sind für ihn nur die rationes primordiales. Einig ist er jedoch wieder mit Bonaventura in der Methode, während Alexander von Hales mehr im Sinne Augustins und des Sentenzenmeisters, d. h. ohne nach der Wortbedeutung zu fragen, verfährt.

„Multi hic multiplicem fecerunt distinctionem, nec distinctio unius concordat cum alia, et ideo non ponam sententias eorum, sed secundum nominum ponam unam"[157]). Von diesen multi seiner Zeitgenossen haben wir nur die zwei bedeutendsten Schulhäupter herausgegriffen und wir gehen wohl kaum fehl zu behaupten, daß Albert besonders gegen diese beiden die Feder führt. Das geht deutlich aus der ablehnenden Stellungnahme zu deren Begriffsbestimmungen hervor.

Diese auf Grund sachlicher Beweise aufgestellte Behauptung hängt freilich von der Lösung der Frage ab, ob Albert zu der Zeit, als er seine beiden Abhandlungen über die „rationes seminales" schrieb, die Ansichten Alexanders, vor allem aber Bonaventuras, bereits kannte. Alexander starb 1245 und hinterließ eine theologische Summe, die erst um 1252 bekannt wurde[158]) und Bonaventura starb 1274, nachdem also der Sentenzenkommentar Alberts längst abgeschlossen war (1248). Hätte Albert bereits zur Zeit der Abfassung seines Sentenzenkommentars Fühlung genommen gehabt mit den franziskanischen Schulhäuptern, dann läge keine Schwierigkeit vor für die Annahme, Albert habe mit seinen Ausführungen die Ansichten Alexanders und Bonaventuras treffen wollen. Für die Summa theologiae wäre es dann ohnehin selbstverständlich, ganz abgesehen davon, daß ja, wie wir sahen, zwischen ihr und seinem Sentenzenkommentar in unserer Frage Übereinstimmung herrscht.

Zur selben Zeit als Bonaventura nach dem Ableben seines Lehrers in Paris die Lehrkanzel betrat, weilte auch Albert als Lehrer an der Universität. Es waren die Jahre 1245—1248. Bonaventura

156) II Sent d 18 a 7 sol: Sunt tamen qui dicunt ... quod natura principaliter est forma, quod causa formalis dicitur hic causa naturalis; sed hoc non est verum.

157) ibid.

158) Vgl. Gorce a. a. O. S. 69—77.

las die Sentenzen und schrieb als Frucht seiner Lehrtätigkeit seinen Kommentar zu den vier Büchern. Gleichzeitig mit ihm las auch Albert die Sentenzen und schrieb ebenfalls einen Kommentar zu den ersten drei Büchern[159]). Selbst dann, wenn man die Redaktionshypothesen verwerfen und eine Überarbeitung der albertinischen Schriften durch ihn selbst in Abrede stellen würde[160]), und selbst wenn man die schriftstellerische Tätigkeit Bonaventuras erst mit dem Jahre 1248 beginnen läßt[161]), klingt es sehr unwahrscheinlich, daß ein Mann wie Albert bei Abfassung seines Kommentars nicht Kenntnis von den Ansichten Bonaventuras und dem handschriftlichen Material des Sentenzenkommentars Alexanders genommen hätte[162]). Nimmt man dazu noch das Moment sachlicher Art, dann kann wohl kaum daran gezweifelt werden, daß er mit seiner Kritik vor allem Alexander von Hales und Bonaventura treffen wollte[163]).

Überblicken wir nun die in diesem ersten Teil behandelte Frage der albertinischen Lehre von den rationes seminales, so läßt sich trotz der von seinen Zeitgenossen abweichenden Bestimmungen der jeweiligen Begriffe deutlich eine Grundhaltung feststellen, die überhaupt für die Behandlung des Problemkomplexes im Augustinismus des 13. Jahrhunderts charakteristisch ist. In die Lehre von den rationes seminales wird eine völlig neue Problematik hineingetragen und eine neue Sicht tut sich plötzlich auf. Schon die ganze Art und Weise, mit der an die Erörterung des Begriffes herangetreten wird, die so nüchtern und kalt anmutenden terminologischen Auseinandersetzungen, die, aufgebaut auf aristotelischem Untergrund, schon deutlich die Verschiebung des ganzen Problems auf das Gebiet des Werdens schlechthin durchblicken lassen; der äußere Rahmen, in dem uns der Begriff in den Sentenzenkommentaren und theologischen Summen begegnet — alle diese Momente zeigen den Wandel an, der sich im Laufe der geschichtlichen Entwicklung an der Lehre von den „Keimkräften" vollzogen hat. Bei Augustin stand ihre Behandlung im Mittelpunkt seiner Simultanschöpfungslehre und es trat noch stark der stoisch-neuplatonische Gedanke, die ursprüngliche Bedeutung der λόγοι σπερματικοί im

159) Das zweite Buch entstand nach dem ersten und dritten, aber vor dem vierten (1249), das er erst nach seiner Abberufung von Paris in Köln schrieb, vgl. Pelster S. 175.

160) Siehe vorne S. 13 Anm. 8.

161) Vgl. Überweg (1915) S. 439.

162) Siehe vorne S. 11—12.

163) Thomas von Aquin, dessen literarische Tätigkeit mit dem ersten Pariser Aufenthalt (seit 1252) überhaupt erst beginnt (Sentenzenkommentar 1253—1255) scheidet naturgemäß in diesem Zusammenhang aus. Deshalb wurde hier auch nicht auf ihn eingegangen.

Sinne von wirklichen, dynamischen Trieb- und Keimkräften universellen Charakters, d. h. von kosmologischen Prinzipien in die Erscheinung. Davon ist jetzt kaum mehr die Rede. Nicht um das Schöpfungsproblem handelt es sich fortan, sondern um das Werdeproblem schlechthin und der ehemalige nach Inhalt und Sinngebung so schwerwiegende Begriff spermatikos (seminaliter) hat so sehr an Bedeutung eingebüßt, daß man kaum mehr allgemein von einer Lehre der Keimkräfte sprechen kann. Wir werden es deshalb auch verständlich finden, daß die Behandlung dieser Lehre bei einem Scholastiker des 13. Jahrhunderts nicht nur nach der begrifflichen und terminologischen Seite hin, sondern erst recht nach der problemgeschichtlichen Seite ganz andere Gesichtspunkte und Fragen aufwirft, als es etwa bei Augustin der Fall war. Und haben wir als vorläufiges Ergebnis der Voruntersuchung bereits darauf hinweisen müssen, daß der Lehre Alberts eine andere Bedeutung zukommen muß als derjenigen Augustins, so wird das im folgenden Abschnitt umso klarer zutage treten, wenn wir sie im Rahmen der Problematik des 13. Jahrhunderts betrachten.

II. Teil.

Die problemgeschichtliche Seite der Lehre von den rationes seminales.

I. Das Werdeproblem in der Hochscholastik. Geschichtliche Zusammenhänge. Der Gedanke einer keimhaften Entwicklung. Eduktionslehre.

Die bisher behandelten Fragen galten mehr der Klarlegung der Terminologie und Festlegung der Begriffe als dem Problem der rationes seminales als solchem. Nur mit Rücksicht auf die Begriffsentwicklungen waren Berührungspunkte gegeben. Wenn nun im folgenden der Versuch unternommen werden soll die problemgeschichtliche Seite näher ins Auge zu fassen, so ist es mit Rücksicht auf die albertinische Darstellung notwendig, zunächst einen kurzen Überblick über den Stand der mit dem Begriff „rationes seminales" im 13. Jahrhundert verbundenen Problematik zu geben, d. h. den Rahmen aufzuzeigen, in welchem sie uns bei Albert entgegentritt. Die terminologischen und begrifflichen Differenzen tun in diesem Zusammenhang nichts zur Sache; es handelt sich vielmehr darum, das charakteristische Gepräge und die Grundstimmung der durch den Anbruch einer neuen philosophischen Aera in einem neuen Gewande auftretenden Theorie von den „Keimkräften" darzulegen.

Es ist Tatsache, daß der Augustinismus des 13. Jahrhunderts nicht mehr derselbe war wie vor dem Bekanntwerden der arabischen Aristoteleswerke. Die Arbeiten der beiden Übersetzerschulen von Toledo[1]) hatten schon Wurzel geschlagen auch in den Kreisen der franziskanischen Richtung, besonders bei Bonaventura, und es kann uns nicht wunder nehmen, daß auch die Lehre von den „Keimkräften" nicht mehr augustinischen, sondern aristotelischen Geist atmet[2]).

---

1) G. M. Manser, Albert der Große als Neuerer etc. S. 21—22. Die erste schon in der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts. Ihr gehören an: Johannes Hispanus, Gundisalinus, Gerard von Cremona. — Die zweite um das Jahr 1218 unter Michael Scotus.

2) Ziesché hat in seiner Arbeit über die Lehre von den bewirkenden Kräften (rationes seminales) bei Bonaventura eingangs (S. 79) bemerkt: „Es hätte durchaus nicht der später nachdringenden arabischen Anregungen bedurft um die Hochscholastik, so auch Bonaventura, zur Verwendung und Ausbildung dieses

Worin macht sich dieser Wandel bemerkbar; mit welchem Recht kann Aristoteles für die Lehre von den Keimkräften in Anspruch genommen werden; ist die Verbindung mit Augustin ganz abgebrochen oder hat die Theorie von seiten der arabisch-aristotelischen Philosophie nur eine Erweiterung und Befruchtung erfahren? — Diese Fragen verlangen eine problemgeschichtliche Erklärung.

Die Lehre von den rationes seminales ist eine Frage des Werdeproblems. Schon in der Stoa, dem Mutterboden der Lehre von den Keimkräften, war der Begriff des λόγος σπερματικός als feststehender Terminus dem Bestreben entsprungen eine sinnreiche Lösung der Fragen nach der Entstehung der Welt und dem ewigen Wechsel von Werden und Vergehen, aber auch nach dem Grund der Vernünftigkeit und Gesetzmäßigkeit des Weltgeschehens zu finden. Wenn die stoische Lehre von den λόγοι σπερματικοί auch auf der weltanschaulichen Grundlage eines monistisch-pantheistischen Evolutionismus, dem zudem noch eine stark materialistische Färbung anhaftete, aufgebaut war, so war die Problematik in der Patristik, also auf christlichem Boden, keine andere: In Verbindung mit dem Schöpfungsgedanken sollte die Theorie von den Keimkräften ein geeignetes Hilfsmittel an die Hand geben das Naturgeschehen (vor allem das organische) in einer dem christlichen Gottes- und Naturbegriff entsprechenden Weise zu erklären, d. h. einer möglichst natürlichen Auffassung des Werdeprozesses das Wort zu reden, ohne daß Gottes Eingriff zu sehr betont, aber auch nicht geleugnet werden sollte.

Im 13. Jahrhundert stand eine andere Problematik im Vordergrund. Das apologetische Zeitalter der Patristik und Frühscholastik war vorüber. Augustin kann vor allem das Verdienst für sich in Anspruch nehmen die Lehre von den Keimkräften von den Schlakken des stoischen Pantheismus und des neuplatonischen Emanatismus befreit und sie in Einklang mit der christlichen Weltanschauung gebracht zu haben; er wollte damit aber nicht, wenigstens nicht in erster Linie, eine Theorie des Werdens überhaupt entwickeln. Die Art und Weise der Herausentfaltung der Dinge aus ihrer potentiellen Anlage, die Struktur des Werdeprozesses, die metaphysische Möglichkeit des Werdens überhaupt und ähnliche Fragen hat er eigentlich nicht behandelt oder mit seiner Seminaltheorie behandeln wollen.

Das wurde anders in der Hochscholastik. Jetzt trat man mit einer anderen Sicht an das Werdeproblem heran. Im Vordergrund

---

Begriffes zu veranlassen.“ Das ist richtig. Wie sehr aber der Inhalt des Begriffes durch den Einfluß der aristotelisch-arabischen Lösung des Werdeproblems umgebogen wurde, wird der folgende Abschnitt zeigen. Ziesché hat übrigens selbst in seiner Abhandlung dies stillschweigend angenommen.

der Problematik stand nun die aristotelische Frage nach den Faktoren des Werdeprozesses, die Art und Weise seines Ablaufes und die ihm zugrundeliegenden Prinzipien.

Aristoteles hatte gelehrt, daß alles Werden ein Übergang von der Potenz zum Akt bedeutet. Ausgehend von dem Grundsatz, daß aus Nichts nichts werden kann und daß das, was schon ist, nicht erst zu werden braucht, kam er zu der Aufstellung des Begriffes des möglichen Seins. Jedes Wirkliche war vorher im Zustand des Möglichen oder der Potenz und muß erst durch eine bewirkende Ursache in den Zustand des wirklichen, aktuellen Seins herausgeführt werden. Da man aber von einem Ding nur dann sagen kann, es sei im Zustand des Vollseins, wenn es die Wesensform, d. h. das was ein Ding zu dem macht, was es ist, besitzt, so heißt Werden soviel wie Herausbildung der Wesensform. — Damit formuliert sich die Frage nach der Möglichkeit des substantialen Werdens dahin: Wie ist eine Herausbildung der substantiellen Form möglich, in welcher Art und Weise geht sie auf Grund der beiden Werdeprinzipien, Materie und Form, vor sich, woher kommt die Wesensform und wie entsteht sie?

Das war der Stand der Problematik, wie ihn die Meister der Hochscholastik vorfanden und womit sie sich auseinanderzusetzen hatten. Und ihre Antwort lautete einstimmig: Die Wesensform wird aus der Potenz der Materie eduziert; Werden ist ein educi formam e potentia materiae. Darin waren sie sich alle einig, wenn auch die Lösungen im einzelnen verschieden ausfielen, ja verschieden ausfallen mußten, je nach dem Materiebegriff, der zugrundegelegt wurde; denn das ist offenbar klar, daß davon die Lösung abhängt.

Zwei Hauptrichtungen lassen sich dabei deutlich unterscheiden, von denen die eine an der strikten Materiebestimmung im Sinne der reinen Möglichkeit festhielt und so zu einer Eduktionslehre gelangte, die in Wirklichkeit diesen Namen eigentlich nicht verdiente. Was sollte es auch heißen, die Form wird aus der Potenz der Materie herausgeführt, wenn die potentielle Materie im Sinne einer rein passiven Möglichkeit aufgefaßt wird, die gar nichts zu dem Werdeprozeß als solchem aktiv beitragen kann. Wenn auch die Materie einen wesentlichen Faktor dabei bildet, so doch nur deshalb, weil sie trotz ihrer völligen Unbestimmtheit und Bestimmungslosigkeit das Substrat darstellt, woraus oder besser, auf dessen Grundlage etwas werden kann. Von einem ex-ducere, herausführen der Form aus der Potenz der Materie kann dann aber eigentlich auch nicht mehr die Rede sein, will man den Ausdruck nicht in einem ganz weiten Sinn anwenden, insofern nämlich, als die Potenz der Materie eben die Möglichkeit zu jeder Form bedeutet. Besser spräche man dann noch von einem inducere, denn wenn die Potenz der

Materie eine völlig passive Bestimmungslosigkeit bedeuten soll, dann kann auch aus ihr nichts herausgeführt werden; sie könnte höchstens in den Akt übergeführt werden durch die bewirkende Ursache. Woher kommt dann aber die Form? Sie kann nur auf irgendeine Weise eingeführt werden. Von der bewirkenden Ursache? Von einem dator formarum? Schon Avicenna stand vor dieser Schwierigkeit, die er mit Hilfe seines dator formarum jedoch leicht umgehen konnte. — Auch damit ist es nicht getan, daß der Satz angeführt wird: corruptio unius est generatio alterius; denn es entsteht sofort die Frage, woher kommt denn die neue Form? Haben wir es nur mit einer Umbildung der alten zu tun? Dann ist es keine subtantiale Veränderung. Bleibt von der alten Form irgendetwas zurück? Dann haben wir keine materia prima mehr, die jeder Form bar sein soll (privatio!). Dasselbe gilt von der Lehre des appetitus materiae ad formam. Hat die materia prima ein Verlangen nach der Form, so bestehen nur zwei Möglichkeiten: Entweder es ist dieser appetitus eine Sehnsucht im Sinne eines Beweggrundes, dann ist die Materie schon nicht mehr ein völlig bestimmungsloses Etwas, keine passive Möglichkeit, wie sie ihrer Bestimmung nach doch sein soll. Oder aber der appetitus materiae ad formam bringt nur eine Hinordnung der Materie zur Form zum Ausdruck, dann ist nicht einzusehen, was diese Lehre zur Lösung unserer Frage beitragen sollte, denn es bleibt die Schwierigkeit bestehen wie zuvor: Wie kann eine von außen wirkende Ursache die Form herausführen, die gar nicht in der Materie angelegt sein kann, da die Materie ja erst nach der Form verlangt.

Es kann kein Zweifel sein, daß Thomas und seiner Schule die Lehre von der Eductio formarum Schwierigkeiten machen mußte, sobald man Ernst macht mit dem Eduktionsbegriff einerseits und dem aristotelischen Materienbegriff im Sinne der reinen Möglichkeit andererseits. „Educere formam de potentia materiae heißt nicht dasjenige, was in dem Stoff dem Keime nach verborgen ist, ans Tageslicht ziehen und zur Entwicklung bringen, sondern vielmehr den ebenso keim- wie bestimmungslosen Stoff zu dem machen, wozu er sich im Zustande der Möglichkeit befindet, d. i. was er werden kann, mit anderen Worten, ihm die Bestimmungen geben, für die er empfänglich ist"[3]). Das ist tatsächlich Thomas' Lehre. Daß es ihm mit dem Eduktionsbegriff aber nicht ernst ist, zeigen die Stellen an, an denen er statt von einem educere von einem inducere spricht, ohne allerdings auf die Frage einzugehen, woher nun endlich die Formen kommen[4]).

---

3) Die notwendigsten Belegstellen siehe Thomaslexikon 1881 S. 114.

4) Thom. S th 8, 46, 1 ad 6: oportet quod formam inducat secundum proportionem ad debitam materiam. III, 37, 5 c. S contra gent II, 30; III, 69; forma

Es wurde deshalb dieser Standpunkt so sehr hervorgehoben, weil dadurch sofort die Lehre der anderen Richtung deutlicher zutage tritt, die im Gegensatz zur thomistischen Einstellung nicht nur von einem educere formas e potentiis materiae spricht, sondern auch tatsächlich eine Eduktionslehre vertritt, ja vertreten kann, weil sie einen ganz anderen Materie- bezw. Potenzbegriff voraussetzt als Thomas. Damit greifen wir wieder den Faden auf, den wir verlassen haben bei den Fragen: Wie ist eine Herausbildung der substantiellen Form möglich, woher kommt die Wesensform und wie entsteht sie? — Die Antwort lautet: Die Form präexistiert schon irgendwie keimhaft angelegt in der (jetzt durchaus nicht mehr bloß passiven) Materie und wird durch eine Wirkursache in den vollendeten, aktuellen Zustand herausgeführt.

Ist diese Ansicht aristotelisch? Aristoteles kannte die Lehre von der Eduktion der Form aus der Potenz der Materie weder in dieser noch in jener Gestalt, obwohl die Grundlagen für beide Ansichten bei ihm bereits vorhanden sind. Hätte sich nämlich Aristoteles mit der Frage beschäftigt, so würde er vor denselben beiden Möglichkeiten gestanden sein. Unter Zugrundelegung seines Materienbegriffes im Sinne der passiven und bestimmungslosen materia prima wäre er zur Lösung nach Thomas gekommen. Die andere Möglichkeit wäre die der anderen Richtung gewesen: Die neue Form liegt bereits keimhaft in der Materie der sich verändernden Substanz; der Materie würden somit bereits irgendwelche Kräfte zugeschrieben, die unter der Tätigkeit der Wirkursache beim Wechsel der Gegensätze, d. h. beim Werdeprozeß, sich zur Wesensform entfalten und damit die neue Substanz bedingen. Freilich konnte dann von einer materia prima und von einer Beraubung im Sinne ihrer ursprünglichen Bestimmung als Fehlen jeder Formbestimmung nicht mehr die Rede sein. Jedoch läßt Aristoteles sich auch hierfür als Zeuge anrufen. Die Kritik hat mit Recht darauf hingewiesen, daß er bei der Erklärung der Werdevorgänge nicht imstande war an der Auffassung einer völlig aktlosen Materie festzuhalten. Zugunsten einer Verdichtung des Materiebegriffes ist an die Stelle der reinen Potenz der konkrete Stoff, an Stelle der passiven Möglichkeit ein Kraftprinzip und an Stelle der jede Form negierenden Privation eine positive Realität, eine Art Form getreten[5]).

So betrachtete denn auch schon der Peripatetiker Eudemos von Rhodos die Steresis als etwas Reales, das sich beim Werdeprozeß wie eine der Ursachen verhält; und er lehrt deutlich das Enthaltensein der Form in der Materie[6]).

substantialis generantis est principium actionis, ut forma substantialis introducitur in generatum . . . u. a.

5) Vgl. dazu H. Meyer, Gesch. der alten Philosophie S. 268—269; Cl. Bäumker, Problem der Materie etc. S. 218—220.

6) Bäumker a. a. O. S. 295 Anm. 3.

Ähnlich rückt Alexander von Aphrodisias, der Exeget des Aristoteles, von der strengen Fassung des aristotelischen Materiebegriffes ab. Indem er erklärt, daß zum Wesen (!) der Materie auch die Form gehöre, läßt er ihre Potentialität im Sinne des Aristoteles fallen. Die Form ist bereits in der Materie; wenn auch nicht dem Inhalt, so doch dem Umfang nach. Die Materie ist Teilinhalt der Form, die Form Teilumfang der Materie. Auf diese Weise versuchte er der Schwierigkeit zu entgehen, die daraus entsteht, daß beim Wechsel der Formen die völlig passive Materie zurückbleiben müßte. Da nach ihm die Materie in der Wesensform, die Wesensform in der Materie, wie die Gattung in der Art, und die Art in der Gattung enthalten ist, braucht bei der substantialen Veränderung die Materie nicht mit dem Wechsel der Formen zu vergehen, sondern bleibt „wie die Zahl beim Übergang der Geraden in die Ungerade"[7]).

Dazu kommt noch ein anderer, durchaus aristotelischer Gedanke, der vor allem die keimhafte Präexistenz der Form zum Ausdruck bringt. Seine Auswirkung hat dieser Gedanke in der stoischen Lehre von den λόγοι σπερματικοί erfahren.

Allem Werden und Bestehen, so lautet in Kürze die stoische Lehre von den Keimkräften, liegt als einheitliche Ursubstanz das Urpneuma zugrunde, das nach seiner materiellen Seite hin als Urstoff, nach seiner formellen Seite hin als Urkraft gedacht wird. Von Ewigkeit her entfaltet es aus sich durch Selbstbewegung die Welt mit ihren Dingen und in es kehren alle Dinge nach Ablauf des Weltenjahres zurück, um von neuem daraus hervorzugehen. Aus dem sinn- und zweckvollen Geschehen in der Welt, aus der strengen Gesetzmäßigkeit des Ablaufes des Weltprozesses, aber auch auf Grund einer immer jungen Trieb- und Entfaltungskraft, die sich im wechselvollen Spiel von Werden und Vergehen in der Natur kundgibt, schlossen die Stoiker auf ein ihrem Urpneuma immanentes Vernunft- und Gestaltungsprinzip, den Logos spermatikos. Er ist als Logos jene göttliche Vernunft und Vorsehung, die die Dinge sinnvoll gestaltet und die Ordnung der Weltgeschehnisse verbürgt, als spermatikos ist er jene treibende Kraft, die die Dinge in einem gewaltigen Entfaltungsprozeß aus ihrer potentiellen Anlage im Weltenkeim zum aktuellen Sein herausführt. Um die Fülle der in dieser Weltvernunft verborgenen Ideen und schlummernden Kräfte auswirken zu können, differenziert sich der Logos spermatikos in eine Mannigfaltigkeit von λόγοι σπερματικοί, die als die den Dingen immanenten Form- und Gestaltungsprinzipien fungieren und ihre vernünftige Tätigkeit entfalten.

---

7) Bäumker a. a. O. S. 298—300.

Nicht nur insofern als die Stoa mit der monistischen Formel Gott = Natur den Schritt vollzog, den bereits der Stagirite durch die Bestimmung der Physis als des neben Gott, dem unbewegten Beweger, mit voller Eigen- und Selbständigkeit wirkenden Zweck- und Schaffensprinzips eingeleitet hatte, macht sich aristotelisches Gedankengut bemerkbar, sondern vor allem auch darin, daß sie die Gleichung übernahm Wesensform = Zweckprinzip = Naturlogos. Aristoteles war es ja, der durch seine Kritik an der platonischen Ideenlehre das Formprinzip als eine den Dingen selbst immanente Kraft und Wirkursache darstellt. Es ist zugleich Zweckprinzip; denn der Wesensform = Logos fällt nicht nur die Funktion der bewegenden Ursache zu, sie steht auch als Idee am Anfang des Werdeprozesses, auf ihre Herausbildung tendiert alle Bewegung. Die Herübernahme dieses Gedankens in das evolutionistische System der Stoa mußte umso leichter fallen, als es gerade wieder Aristoteles war, der auf die Präexistenz des Formprinzips im Samen hingewiesen hat. Durch seine Orientierung am organischen Naturgeschehen wurde sein Logos von selbst ein keimhafter, d. h. ein im Keime und in keimhaftem Zustand sich befindlicher Logos, der erst durch die in ihm waltende Triebkraft in den Zustand der Vollendung, zum Akt herausgeführt werden muß[8]).

Diese Lehre von der keimhaften Präexistenz der Form hat im Anschluß an die Stoa im Neuplatonismus fortgewirkt und auch bei Augustin insofern Wurzel geschlagen, als seine rationes causales als Form- und Gestaltungsprinzipien dieselbe Bedeutung besitzen wie die λόγοι γεννητικοί, ἐν σπέρμασι λόγοι, σπέρματα καὶ λόγοι des Plotin[9]).

Denselben Gedanken haben auch die arabischen Aristoteliker aufgegriffen und ihn zu der in der Hochscholastik so eifrig erörterten und auf Aristoteles zurückgeführten Lehre von der Eduktion der Form aus der Potenz der Materie ausgebaut[10]). Hier ist vor allem Averroës zu nennen[11]). Für ihn ist die Materie nicht das Leere, das

8) Aristoteles führt diesen Gedanken besonders in seiner Schrift „Über Zeugung und Entwicklung der Tiere" aus. Vgl. dazu H. Meyer, Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles S. 52 ff; Lehre von den Keimkräften S. 22 ff.

9) Zu Augustin vgl. H. Meyer, Keimkräfte S. 183. — Zu Plotin ebd. S. 63 ff.

10) Der Ursprung der Eduktionstheorie liegt noch im Dunkel. Wahrscheinlich aber ist sie von den neuplatonisch beeinflußten arabischen Aristotelikern im Sinne der angegebenen Entwicklung ausgebaut und in die Hochscholastik eingeführt worden. Besonders kommt hier Averroës in Betracht: Vgl. die folgenden Anmerkungen.

11) Die Textkritik der averroistischen Schriften liegt noch sehr im Argen. Die lateinischen Übersetzungen seiner Aristoteleskommentare genügen allein nicht, um die wahren Ansichten des Averroës kundzutun, bevor sie nicht der Prüfung am arabischen Urtext standgehalten haben. M. Horten (Die Metaphysik des Averroës 1912 S. X) zeigt das an einem auch für unseren Zusammenhang ausschlaggebenden Beispiel: Durch einen Übersetzungsfehler wurde das arabische

ins Gebiet des Nichts gehört, sondern sie ist eine universelle Potenz, in der alle Formen keimhaft enthalten sind[12]). Werden ist nach ihm wohl auch ein Übergang von der Potentialität zur Aktualität, aber die Potenz der Materie besagt eben mehr als ein bloß mögliches Sein. Sie ist ihm im Falle des Naturwerdens eine potentia activa. Darum spricht man auch nicht von einem potentiellen Sein der Formen in der Materie, sondern besser von einer virtuellen, bestimmten und eindeutigen Anlage[13]). — Die Frage, woher die Formkeime in der Materie eigentlich kommen und wie sie hineingelangen, hat

---

Wort für zeitliche Schöpfung einfach mit creatio wiedergegeben, so daß nach den Übersetzungen Averroës, der eine ewige Schöpfung lehrt, die Leugnung einer Schöpfung schlechthin in den Mund gelegt wurde, während er in der Tat sehr entschieden für sie eintritt. Auch was seine Ansicht über die Potentialität der Materie und der keimhaft angelegten Form betrifft, geben die Übersetzungen nicht klar seine Auffassung wieder, wenn man nicht die entsprechende Erläuterung an Hand des arabischen Quellenmaterials zu Rate zieht, was bei den hier benützten Schriften des Averroës in deutscher Übersetzung jedoch Berücksichtigung fand. Aus diesem Grunde werden wir uns vor allem auf sie und andere bewährte Averroëskenner berufen.

12) Die Materie ist nicht nur insofern eine universelle Potenz als ihr die Funktion zugesprochen werden muß vielen Dingen zuzukommen (S. 75), sondern vor allem insofern sie als erstes Substrat (Hyle) in sich alle übrigen Potentialitäten im Keime und in der Anlage enthält (S. 215). (Metaphys. des Averroës nach M. Horten).

13) Bei der Unterscheidung von Natur und Kunst bezeichnet er die Potenz der Materie des Naturwerdens ausdrücklich als „Naturkraft", (S. 28) als „Kraft", als „aktive Fähigkeit" usw. (S. 95 und 98). Näherhin ist sie „dasjenige, wodurch ein Ding disponiert wird später in der Aktualität existieren zu können; dieses ist diejenige Potenz die man von der ersten Materie aussagt" (S. 29). Sie wird auch als Privation bezeichnet; „jedoch gehört sie zu den Klassen der Privationen, die sich so verhalten, daß das Nichtexistierende in Zukunft in ihnen existieren kann" (S. 30; 97). —

Wie wenig Averroës überhaupt die Potenz im Sinne der reinen Möglichkeit auffaßt, ergibt sich aus seiner Darstellung des Werdeprozesses. Werden ist immer ein Herausentwickeln der neuen Wesensform aus etwas bereits Bestehendem (S. 142, 143). Dieses selbst ist an sich schon etwas Aktuelles, trägt aber als Potenz bereits wieder das Neue keimhaft in sich. „Der Grund dafür liegt darin, daß das Entstehen des Dinges entweder von der Privation der Wesensform ausgeht oder von einer konträren Wesensform. Der konträren Wesensform haftet es nun notwendigerweise an, daß in ihr die Privation des Kontrariums vorhanden ist, das entstehen soll, selbst wenn diese Form (der Ausgangspunkt) ein Kontrarium ist; denn es gehört zu den notwendigen Bestimmungen des entstehenden Dinges, daß ihm die Steresis vorausgeht." Was er sich unter dieser Steresis vorstellt, wurde bereits gesagt. Er deutet es auch dadurch an, daß er sie als ein Mittelglied, ein Mittleres, zwischen den Gegensätzen, d. h. als eine Disposition zur neuen Wesensform bezeichnet (S. 131 ff). (M. Horten, Die Metaphysik des Averroës; vgl. hierzu auch: Die Epitome der Metaphysik des Averroës von S. Van den Bergh S. 172 Anm. 26, 1). —

Außerdem stellt Averroës (Met XII fol 143 coll 3) seine Lehre ausdrücklich in Parallele zu der des Anaxagoras, dem zufolge ein Ding dadurch entsteht, daß durch Entmischung die in der früheren Mischung verborgenen Eigenschaften hervortreten (vgl. Schmid, Die schol. Lehre von Mat. und Form, 2. Auflage S. 89). —

bei ihm keinen rechten Sinn. Von Ewigkeit ist die Materie mit ihnen ausgestattet, ein absolutes Entstehen und Vergehen gibt es nicht; denn wie alles Werden ein Herausentfalten von der keimhaften Anlage zur Vollendung bedeutet, so ist alles Vergehen ein Übergang von der Aktualität zurück in die keimhafte Potentialität, aus der die Formen aufs Neue in einem ewigen Prozeß herausgezogen („extrahiert") werden. Die stetige Abfolge dieser Entfaltungen zeitigt die materielle Welt[14]).

Wie in seiner Erkenntnislehre, so kann sich Averroës auch in seiner Metaphysik trotz einer starken Hinneigung doch nicht ganz mit dem avicennischen Gedanken vertraut machen, daß die Formen von außen her in die Materie einfließen würden, da das einer Art zeitlicher Neuschöpfung gleichkäme, die doch nicht zulässig sei[15]). Den Intelligenzen fällt nur die Funktion von bewegenden Ursachen zu, welche die latenten Formen zum Vorschein bringen: formae separatae generant formas in materia[16]). Echt aristo-

---

Die Ursache nun, die bewirkt, daß die Potenz zur Aktualität gelangt, ist das bewegende Prinzip (M. Horten S. 89 ff). Es sind die höheren Formen (Intelligenzen). Vgl. Anm. 16.

14) T. I. De Boer, Geschichte der Philosophie des Islam (1901) S. 169: Die Formen wandern nicht wie Gespenster durch die dunkle Materie, sondern sind keimartig in ihr enthalten und kommen in einem stetigen Prozeß der Entfaltung zur Aktualität. Vgl. J. Assenmacher, Geschichte des Individuationsprinzips S. 29.

15) Wie die menschliche Erkenntnis nach ihm nicht darauf beruht, daß aus dem tätigen Verstand die intelligiblen Spezies in die Seele einfließen, sondern wesentlich darauf, daß durch den tätigen Verstand aus den sinnlichen Vorstellungen die in denselben potentiell enthaltenen intelligiblen Spezies abstrahiert und so aus denselben gewissermaßen eduziert werden, ebenso fließen die Formen nicht aus den Intelligenzen in die Materie ein, sie sind vielmehr in ihr potentiell angelegt und werden von ihnen als den bewegenden Prinzipien aus der Materie extrahiert. Vgl. Stöckl, Geschichte der Phil. S. 404. Überweg-Geyer II S. 317.

16) Epitome Met. (Nach van den Bergh) S. 138: „Es zeigt sich jedoch, daß die separaten Formen die Form in der Materie entstehen lassen." Hier scheint Averroës tatsächlich, wie überhaupt in dem Abschnitt über die unkörperliche Substanz und die himmlischen Welten (Horten S. 148 ff.; Van den Bergh S. 104 ff), eine Emanationslehre im Sinne Avicennas zu vertreten. Ganz so klar scheint seine Stellungnahme (wie von den beiden Übersetzern mit Recht hervorgehoben wird) auch nicht zu sein. Dagegen fällt aber der Satz, den er als Kommentator des Stagiriten gegen Avicenna besonders hervorhebt, umso mehr ins Gewicht: „Über Aristoteles Stellung zu dieser ganzen Frage (Existenz von aktiven Ideen außerhalb der Materie!) besteht noch Unsicherheit; daß aber, wie Avicenna behauptet, Aristoteles meint, diese separaten Formen übten auf alles was entsteht, einen allgemeinen Einfluß aus, ist falsch. Denn man kann wohl bei einigen Naturdingen annehmen, daß die Notwendigkeit zwingt für das Entstehen des Individuums die separaten Formen heranzuziehen, wie man sich das bei den Tieren, besonders den sich nicht fortpflanzenden (generatio aequivoca!), denken kann, bei anderen Naturdingen jedoch erweist sich dies keineswegs als notwendig, und für sie, insoweit sie Entstehendes sind, bedarf man der separaten Formen nicht." (Van den Bergh S. 44). Es genügt die Naturkraft (vgl. Anm. 13), so

telisch klingt wieder der Satz, daß Gleichartiges immer nur von Gleichartigem hervorgebracht werden kann[17]).

In dieser Gestalt war sie auch geeignet, mit der Theorie von den rationes seminales in Einklang gebracht zu werden — ein Bestreben, das sich umso leichter erklären läßt, als trotz des starken arabisch-aristotelischen Einschlages die älteren Scholastiker unter allen Umständen als augustinisch gelten wollten.

Als Hauptvertreter muß da vor allem Bonaventura[18]) geltend gemacht werden. Auch er stand bezüglich der Eduktionslehre vor der doppelten Schwierigkeit: Entweder ist die Form schon irgendwie in der Materie vorhanden oder sie ist es nicht. Ist sie es nicht, ist also die Potenz der Materie nur im Sinne einer rein passiven Anlage und Aufnahmebereitschaft zu verstehen, dann kann nicht geleugnet werden, daß das Agens die Form in die Materie hinein- und so durch eine Art Schöpfung eine neue Seinsbestimmung hervorbringt. Das hieße den Zweitursachen eine Wirksamkeit zuschreiben, die sie nicht besitzen können. Im anderen Fall aber, d. h. würde man annehmen, die Formen lägen schon perfekt in der Materie und würden durch die wirkende Ursache nur zum Vorschein gebracht werden, brächte das Agens in Wirklichkeit nichts hervor. Damit wäre die Wirksamkeit der Natur herabgewürdigt. Bonaventura schlägt einen Mittelweg ein: Von den drei uns denkbaren Produktionsweisen, der des künstlerischen Gestaltens, welche von außen wirkend den Dingen neue, aber nur accidentelle Bestimmungen mitteilen kann; der der göttlich-schöpferischen Kraft, welche neue und zwar substanzielle Seinsbestimmungen von innen heraus bewirken kann; und jener der Natur, welche teils von innen, teils von außen bewegend, auch wirklich neue, fertige Seinsbestimmungen hervorbringen kann — läßt sich die 3. Produktionsweise (um diese allein handelt es sich in unserer Frage) nur dann verstehen, wenn man annimmt, daß die von außen wirkende Ursache bei der Herbeiführung neuer Wesensformen in der Materie bereits irgendwelche, wenn auch noch so unvollkommene Realitäten vorfindet, die als Anlage zu einer neuen Form geeignet sind, eduziert zu werden. Nur so ließe es sich erklären, daß einerseits im Naturverlauf keine neuen Realitäten ins Dasein treten, was einer Schöpfung gleichkäme, andrerseits aber ist dem Naturwirken, das zudem einen ständigen Entwicklungsprozeß darstellt, der gebührende Raum gelassen.

fährt Averroës fort, damit zugleich erklärend, inwiefern die Intelligenzen aber doch als entfernte Wirkursache zu gelten haben: „Die Ursache dafür, daß die Naturkraft in der Weise eines vernünftig Handelnden tätig ist, sind die Bewegungen der himmlischen Körper. Die Ursache ferner dafür, daß die Bewegungen der himmlischen Körper diese Naturkraft anderen Substraten verleihen, sind die unkörperlichen und geistigen Wesensformen" (M. Horten S. 66).

17) M. Horten S. 57; 59: Das beliebte Beispiel: Der Mensch erzeugt einen Menschen, das Pferd ein Pferd etc.

18) Vgl. hierzu Ziesché a. a. O. — E. Gilson, Bonaventura S. 407—432.

Nachdem es also für Bonaventura feststeht, daß in der Materie positive, aber noch unvollkommene und entwicklungsbedürftige Realitäten vorhanden sind, die nicht nur passiv, sondern aktiv bei der Herausentfaltung der neuen Wesensform mitwirken, tut er den für ihn naheliegenden Schritt und nennt sie einfach rationes seminales[19]).

Sie sind nicht irgendwelche metaphysische Samenkörner oder Teile der neuen Form, sie sind aber auch nicht irreal oder der Stoff selber, sondern sie sind wohlgeordnete, in der Materie ruhende Kräfte, die eine Disposition zu neuen Seinsbestimmungen darstellen, Wirkkräfte (potentia activa indita materiae), mit der Fähigkeit ausgestattet, unter der Mitwirkung der Natur (mediante operatione naturae) aus sich die Form hervorgehen zu lassen. Man kann die ratio seminalis darum selbst schon das Wesen der hervorzubringenden Form nennen, verschieden von ihr nur insofern, als sie noch in einem unvollständigen Zustand, als potentielle Anlage existiert, die erst in den Akt entfaltet und herausgeführt werden muß[20]). Mit anderen Worten: Die ratio seminalis ist die Wesenheit der Form, unter einer noch unvollendeten Seinsweise gesehen.

Dieser Auffassung liegt eine Betrachtungsweise des Werdeprozesses zugrunde, die von der Thomas' erheblich abweicht. Auch für Bonaventura ist Werden ein Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit; aber Möglichkeit (Potenz) und Wirklichkeit (Akt) sind ihm nicht zwei verschiedene Wesenheiten, kein verschiedenes Sein, sondern nur zwei verschiedene Seinsweisen ein und derselben Wesenheit. Daraus ergibt sich, daß beim Werdeprozeß nicht ein neues Sein, sondern nur eine neue Seinsweise hervorgebracht wird. Was vorher in der ratio seminalis virtuell und keimhaft angelegt war, wird durch die Einwirkung der bewegenden Ursache in den aktuellen, vollendeten Zustand, d. h. in die substantielle Seinsweise herausgeführt[21]).

Wie der Keimgrund das Anfangsglied in der Entwicklung ist, so ist er auch ihr Endglied. Bei der corruptio kehrt die Form wieder in den Keimgrund zurück, um von dort aus aufs neue aus der Materie eduziert zu werden. Eine creatio und annihilatio gibt es nicht: In

19) Wenn er hier von den rationes seminales spricht, so meint er zumeist die beim Werdeprozeß überhaupt beteiligten Naturkräfte, also ratio seminalis im weiteren Sinn, nicht so sehr die ratio seminalis als eigentliche Keimkraft (Vgl. Ziesché a. a. O. S. 86 f.).

20) Bonav. II Sent d 18 a 1 q 3: Cum satis constet rationem seminalem esse potentiam activam inditam materiae, et illam potentiam activam constet esse essentiam formae, cum ex ea fiat forma mediante operatione naturae, quae non producit aliquid ex nihilo, satis rationabiliter ponitur quod ratio seminalis est essentia formae producendae, differens ab illa secundum esse completum, et incompletum, sive secundum esse in potentia, et esse in actu.

21) Vgl. Gilson a. a. O. S. 412 ff.

der Natur wiederholt sich immer wieder das wechselvolle Spiel von Werden und Vergehen auf Grund der der Materie immanenten rationes seminales. —

Bonaventura ist, wie gesagt, der typische Vertreter dieses schon stark vom arabischen Aristotelismus beeinflußten Augustinismus des 13. Jahrhunderts. Bei ihm tritt mit aller Deutlichkeit die Verbindung des augustinischen Gedankens der Keimkräfte mit der arabisch-aristotelischen Lösung des Werdeproblems zutage. Wohl war er nicht der einzige, der dieser Auffassung huldigte; sie war vielmehr bis zu Thomas allgemeines Lehrgut der Hochscholastik. Erst mit Thomas trat eine Wendung im oben angeführten Sinne ein, ohne daß deshalb der franziskanische Lösungsversuch das Feld hätte räumen müssen. Der doctor angelicus stand vielmehr zunächst allein da mit seiner Lehre von der „Eduktion" der Form. So läßt sich auch der Vorwurf des Robert Kilwardby gegen die „Neuerer" verstehen, sie verwürfen die Theorie von den rationes seminales[22]; denn tatsächlich hat im Rahmen der thomistischen Lösung eine Lehre von den Keimkräften, wie sie die alte Richtung in Verbindung mit dem Eduktionsproblem ausbaute, keinen Platz.

Ob Bonaventura seine ganze Eduktionstheorie von seinem Lehrer Alexander von Hales übernommen hat, wie es das Scholion als selbstverständlich hinzustellen sucht[23], ist noch nicht ohne weiteres ausgemacht. Ganz abgesehen davon, daß Bonaventura in der entscheidenden quaestio 3 (vgl. Anm. 20) Aristoteles (= Averroes!) nicht weniger als sechsmal namentlich (metaphysicus, philosophus etc.) anführt, hat Alexander die Lehre nicht in so eindeutiger Weise vorgetragen. Er nimmt neben der aktiven Potenz der Materie noch eine passive an, die nichts anderes dazu beitragen kann, als daß eine Form in die Materie eingeführt wird (er spricht von einem: inducere formas in materiam ipsam!), während die aktive Potenz dabei mitwirkt, insofern bei all jenen Dingen, in denen die ratio seminalis zur Hervorbringung eines neuen Seins vorhanden ist (in quibus est ratio seminalis ad alias producendas in esse), etwas von der Form in der Materie verborgen liegt (aliquid formae latet in materia) oder auf Grund der ratio seminalis einen appetitus materiae besitzt, der eine Hinneigung zur Form bedeutet[24]. Es scheint vielmehr, daß Bonaventura mit dem Hinweis, man dürfe die ratio seminalis nicht als einen Teil der Form oder als metaphysische Samenkörner ansehen, gerade gegen seinen Lehrer Stellung nehmen wollte.

---

22) Siehe vorne S. 11.

23) Schol ad dist XVIII art 1 Quaest III (Quaracchi II S. 443).

24) Alex. Hal. S th II Q 79 m 2. — Hier hat die Lehre vom appetitus materiae einen Sinn, da ja schon etwas von der Form in unvollendetem Zustand in der Materie vorhanden ist, das nach höherer Vollendung verlangt.

Die Seminal-Eduktionstheorie war vielmehr, wie bereits gesagt, ein so allgemeines Lehrgut an der Pariser Universität, daß man nicht ohne weiteres auf unmittelbare Beeinflussung zu schließen braucht. Sie tritt uns in den verschiedensten Variationen entgegen. Roger Bacon behandelt sie im Zusammenhang mit der Frage nach der Definition der Form und ihres Existenzmodus. „Die Form existierte schon bevor sie aus der Materie heraustritt oder die Materie verläßt." Sie könnte nicht in sich selbst existieren; also existierte sie in der Materie in einem latenten Zustand (latitans in materia). Er grenzt aber auch mit Berufung auf Aristoteles Phys. I diese Präexistenz sofort gegen die Auffassungen jener ab, die irrigerweise die Formen in der Materie nach Art einer vollständigen und aktualen Existenz (existentia completa et actualis), wenn auch verborgen und sich erst durch die Einwirkung eines Agens enthüllend, existieren lassen. Die Formen präexistieren vielmehr in der Materie in einem ursprunghaften, potentiellen Zustand (origine et potentia), bevor sie zur vollendeten Existenz herausgeführt werden. Auf die Frage, wie das Agens beschaffen sein müßte um die im Schoß der Materie nach Art eines Formsamens liegenden, unvollkommenen und latenten Formen zu eduzieren, antwortet er ähnlich wie Bonaventura: Eine zweifache Wirkursache komme hierfür in Betracht, ein äußeres und ein inneres Tätigkeitsprinzip. Das innere ist zugleich jenes, das die Form selbst wird (sed illud fit forma; et ideo semper exitur illud, quod idem est agens et forma). Dieser aktiven Kraft steht gegenüber die nur rezeptive Potenz, welche lediglich eine Disposition der Materie bedeutet[25]).

Heinrich von Gent[26]), Petrus von Tarantaise[27]), Kilwardby[28]) und Wilhelm von Paris[29]) stimmen alle in irgendeiner Weise mit

25) Vgl. P. Duhem, Le système du monde, Paris 1917 tom V p. 385 ff, wo an Hand des Manuskripttextes des Physik- und Metaphysikkommentars des Maître Roger Bacon auch seine Lehre über die rationes seminales dargelegt wird. (Die Beschreibung des Handschriftentextes befindet sich ibid. tom III secunda pars cap 5 § 5, S. 260—267).

26) Besonders Quodlib IV q 14. Vgl. hierzu Werner, Heinrich von Gent, Wien 1878 S. 12; Schwertschlager a. a. O. S. 83. — Die Materie, die von Gott nach einer bestimmten Idee erschaffen ist und deshalb ein eigenes Sein, unabhängig von der Form besitzt, ist und kann nicht bloß Potenz sein. In sie hinein sind die Keime der vernünftig sich entwickelnden Formen geschaffen. Nicht eigentliche Keime (semina) versteht er darunter, sondern „vis quaedam a Deo indita", welche bewirkt, daß neue Substanzen hervorgebracht werden.

27) Petrus von Tarantaise spricht bereits von einem Anfang der Form selbst: ratio seminalis est forma incompleta. Est enim quasi initium quoddam seu seminarium formae completae in materia, adeo quod per actionem agentis naturalis de potentia ad actum educitur: II Sent d 18 Q 1 a 3. ibid. ad 1: Die Formen waren nicht „prius in esse actuali et completo, sed potentiali et incompleto et confuso, sicut forma pulli in ovo."

28) Näheres hierüber bei Fr. Ehrle: Arch. f. Lit. und Kirchengesch. V, 1889, S. 632—637.

29) Vgl. Scholion zu Bonav. II Sent d 18 a 1 Q 3.

dieser Eduktionslehre überein. Und es gilt nun zu prüfen, welcher Auffassung Albert, der Lehrer des Thomas, huldigte.

II. Alberts Lehre vom Werden. Eduktionstheorie.

1. Das Werden im allgemeinen.

Zunächst wird sich die Untersuchung auf die Materie — Formlehre erstrecken müssen und zwar nur insoweit, als sie in Verbindung mit dem Werdeproblem steht, das heißt insofern Materie und Form Veränderungsprinzipien sind. Zu diesem Zweck ist es notwendig, einige Bemerkungen über Alberts Auffassung vom Werden überhaupt vorauszuschicken[30]).

Mit Aristoteles unterscheidet er zwei Hauptarten von Werdeprozessen: substantiale Veränderungen und akzidentale Veränderungen. Als erstere gelten Entstehen und Vergehen (generatio et corruptio); sie verändern ein Ding seiner Substanz nach; unter die letzteren fallen qualitative (alteratio), quantitative (augmentatio et diminutio) und lokale Veränderungen (motus localis, secundum locum, in ubi)[31]). Die drei letztgenannten faßt Albert unter dem Begriff der Bewegung zusammen[32]), von der es mehrere Definitionen gibt[33]), wobei als die genaueste aber jene anzusprechen ist, die alles enthält, was der Begriff motus besagt, daß nämlich die Bewegung sowohl vom Beweger als auch vom Bewegten hervorgebracht wird und daß Bewegung ein Fließen (fluxus) vom Beweger auf das Bewegte ist. Diese Definition lautet: Die Bewegung ist die Entelechie des Bewegenden und Bewegbaren[34]). Im Unterschied zu diesen akzidentalen Veränderungen stellt die substantielle Veränderung keine Bewegung dar. Sie ist vielmehr eine zeitlose Umwandlung[35]).

An diesem grundsätzlichen Unterschied zwischen dem substantialen und akzidentalen Werden hält Albert durchaus fest, wenn er auch auf die Frage, wie solche substantialen Veränderungen zustandekommen, eine recht eigenartige Lösung gibt. Sie sollen

---

30) Vgl. hierüber auch Fronober a. a. O. S. 27—30.

31) Met XI tr 1 c 4.

32) Phys V tr 1 c 4: necesse est motus esse tres secundum genera, scilicet motum qualitatis, et motum quantitatis et motum secundum locum. In aliis enim non est motus, sed in istis tantum.

33) Phys III tr 1 c 8.

34) ibid. (text et com 23): Est endelechia et moventis et mobilis. Dicit (sc. definitio) totum quod est motus, secundum quod est fluxus a movente in mobile, et certissima est ista, quia certificatur in ea nobis motus tam ex movente quam ex mobili.

35) Phys V tr 1 c 3 (text et com 8): Cum autem dico generationem et corruptionem non esse motus, intelligo quod nomen nec convenit ei univoce, nec per prius et posterius.

nämlich, obwohl das Moment der Bewegung bei ihnen auszuscheiden hat, den Endpunkt eines akzidentalen Werdeprozesses darstellen. Er denkt sich wie Averroës, dem er Schritt für Schritt folgt[36]), den Werdevorgang folgendermaßen: Zuerst setzt eine qualitative Veränderung ein, die, sich stetig entwickelnd, einmal bei einem Punkt anlangt, wo dann ein substantiales Werden stattfindet, das den ganzen Prozeß vollendet und abschließt[37]); oder wie er sich auch auszudrücken pflegt: „Die (akzidentale) Veränderung ist der Weg zur Form" (alteratio via ad formam)[38]). Zur Veranschaulichung vergleicht Albert den Vorgang des Werdens mit einer geraden Linie. Diese ist kontinuierlich, kann aber selbst nicht wieder von etwas Kontinuierlichem begrenzt werden. Der Abschluß einer geraden Linie ist der Punkt, der als der Endpunkt des Kontinuums kein Kontinuum ist, wie auch das „Jetzt" keine Zeit in sich schließt. Wie sich der Punkt auf Grund seiner Eigenschaften wesentlich von der Linie unterscheidet, so ist auch das Moment des substantialen Werdens als solches vom akzidentalen wesentlich verschieden, d. h. als der Abschluß einer kontinuierlichen Bewegung ist es selbst keine Bewegung, noch ein Teil derselben[39]).

---

36) Das gilt vor allem bezüglich der Grundlegung der für den Werdeprozeß wichtigen Begriffe und deren Sinngebung. Schon bei flüchtigem Zusehen ergeben sich Anleihen an den Kommentator (Averroës), auch wenn er ihn nicht namentlich, was übrigens des öfteren geschieht, nennt. Wir werden vor allem jene Hinweise bringen, wo Albert seinen Gewährsmann nicht eigens zitiert: Vgl. I Phys tr 3 c 15 (Die entscheidende Frage über das Enthaltensein der Form in der Potenz der Materie und die Art und Weise desselben) — Met Aver. VII com 31 und XII com 18. Unter den Gegnern (Vertreter des dator formarum) führt er dieselben Namen auf: Plato und Avicenna. — Bei der Frage ob der Naturverlauf ein universelles oder partikuläres Geschehen darstellt (II Phys tr 1 c 5) kommt wohl Met Aver XII com 44 in Frage. Bei seinem Privationsbegriff (Phys II tr 1 c 7) findet er eine Vorlage in Phys II Aver com 15 und De Gen I com 18. — Zur causa formalis (II Phys tr 2 c 2) vgl. VII Met Aver. com 21 und 34. Zur causa efficiens (II Phys tr 2 c 3): VII Met Aver. com 31. — Auch bei der Darstellung seines motus-Begriffes (Phys III tr 1 c 4) vgl. Phys III Aver. com 6, wenn er ihm da auch nicht ganz beistimmen kann (ibid. tr 3 c 6). Auch bei der Ansicht, daß Natur ein Wirkprinzip sei, trägt er zugunsten der wahren Ansicht des Aristoteles Averroës gegen Avicenna aus: II Phys tr 1 c 6.

Er scheut sich aber auch nicht gegen Averroës Stellung zu nehmen. So II Phys tr 1 c 10 gegen die Auffassung einer doppelten materia prima; I Phys tr 3 c 17 gegen die Ansicht von einem animalischen Begehren der Materie nach der Form.

Die Stellen ließen sich bei näherem Vergleich noch vermehren. Zu den folgenden Ausführungen vgl. bes. Aver. Phys VI VI com 59 und ibid. IV com 129. —

37) Met II tr 1 c 7 (text et com 7): Generatio enim quae continua mutatio ad ultimam perfectionem, semper est materiae infra esse et non esse, donec ad complementum ultimo deveniat in quo forma perfecte terminat materiam.

38) VII Phys tr 1 c 5 (text et com 15).

39) IV Phys tr 3 c 15 (text et com 129): Quia finis continui non est continuum, sicut punctus non est linea, et nunc non est tempus; similiter autem

Das substantiale Werden wird also offenbar von akzidentalen Veränderungen abhängig gemacht. Damit ist der Begriff „substanzialer Werdeprozeß" zweideutig. Er kann entweder im strengen und engeren Sinn oder aber in einer weiteren Fassung genommen werden. Im letzteren Fall schließt er, wie Albert selber sagt[40]), den vorangegangenen akzidentellen Werdeprozeß mit ein. Und wenn wir in unserem Zusammenhang nach der Möglichkeit und dem Verlauf des Werdevorganges fragen, so kann es sich nur um den letzteren Fall handeln[41]).

Mit dieser Feststellung ist uns der Weg gewiesen, den wir einzuschlagen haben. Wenn der Werdeprozeß mit der Herausbildung der Wesensform seinen Abschluß findet, wenn die substanziale Form nur das Ergebnis und die Folge von akzidentalen Veränderungen ist, dann stehen wir vor derselben Problematik wie bei Bonaventura, und es taucht die Frage auf, ob in den mit dem Begriff akzidentaler Veränderungen bezeichneten Vorgängen an der sich verändernden Substanz nicht schon ein Anfangen der Form zu sehen ist, d. h. ob man nicht irgendwie oder irgendetwas von der Form in der Materie anzunehmen hat. Und wenn, welcher Art ist die Präexistenz der Form in der Materie?

Zunächst die Lösung der ersten Frage. Albert nimmt mit Aristoteles an, daß der Materie, bevor sie mit der Wesensform ausgerüstet ist und durch sie ihre Formierung empfangen hat, die Beraubung anhaftet. Insoweit sie der Form beraubt ist, kann sie von sich aus kein Sein (esse actu) haben, das sie eigentlich haben sollte und beanspruchen kann und auch tatsächlich besitzt, sobald dieser Mangel durch die Wesensform ersetzt ist. Solange das aber noch nicht oder nicht mehr der Fall ist, kann man wegen der privatio der Materie nur Potentialität (esse potentia) zusprechen[42]). Auf die Beraubung ist es auch nach Albert zurückzuführen, wenn die Materie nach der Form begehrt (privatio est causa appetitus et

---

finis motus continui non est motus neque est pars motus. Vgl. Phys VI tr 2 c 7 (text et com 59).

40) Phys IV tr 3 c 15: generatio duobus modis dicitur, quorum una est ea, quae est motus et mutatio simul, et altera, quae sola est mutatio et haec est finis alterationis cuiusdam. Dico ergo, generatio, quae est finis motus non est motus et ideo non in tempore, sed in nunc. (text et com 129). cf Phys VI tr 2 c 7 (text et com 59); S de Cr tr 1 Q 2 a 4.

41) Der Satz corruptio unius est generatio alterius kann nach Albert also nicht den Sinn haben, als ob es sich um einen plötzlichen Wechsel zweier Formen handle, sondern der Übergang von der Potenz zum Akt stellt nach seinen eigenen Worten einen allmählichen (continuum) Übergang dar.

42) So an zahlreichen Stellen seiner Phys (I tr 3 c 3; c 8; c 18; u. a.) besonders aber ibid. c 16, wo er sich eingehend mit dem Verhältnis der privatio zur Materie beschäftigt. cf II Sent d 1 a 4 sol: Quia apud me omnis potentiae causa est privatio, et quod non subjacet privationi, ibi nulla est potentia; et quantum subjacet privationi, tantum habet de potentia et non plus.

desiderii in materia). Und da dieses Sehnen nach der größtmöglichen Verähnlichung mit dem „göttlichen Sein" der Form nur infolge eines Veränderungsprozesses seine Erfüllung finden kann (desiderat conformari plenius quantum est ei possibile primo, et quia non potest nisi per motum), deshalb strebt sie darnach verändert, d. h. aus ihrer Potentialität in den aktuellen Zustand übergeführt zu werden (ideo desiderat transmutari)[43]).

Auf Grund dieser Erläuterung stünden wir immer noch vor derselben Schwierigkeit bezüglich des Werdeproblems im Sinne einer Eduktion der Form aus der Potenz der Materie wie bei Thomas, würde Albert die Potenz als rein passive Möglichkeit und die Privation als eine durchaus negative Bestimmung auffassen. So erklärt er aber ausdrücklich, daß die Materie gar nicht nach der Form begehren könnte, wenn nicht irgendwie etwas von der Form in ihr wäre[44]). Das heißt mit anderen Worten: Die Potenz der Materie, aus der die Form eduziert wird, trägt eine Bestimmung an sich, die eine positive Hinordnung zur Wesensform bedeutet. Welcher Art ist nun diese positive Bestimmung und welchen Namen trägt dieses „aliquid formae"? Die Wesensform selbst kann es nicht sein, denn diese tritt ja erst als Endeffekt des ganzen Werdeprozesses auf; es kann aber auch nicht etwa ein von ihr dem innersten Wesen nach Verschiedenes sein, denn sonst könnte nach der albertinischen Auffassung vom Werdeprozeß nicht die substanziale Form als Vollendung und Abschluß desselben auftreten. Andrerseits aber haftet der Materie, insofern sie der Wesensform noch entbehrt, nur die Beraubung an. Sollte also Albert unter der Privation dieses aliquid formae verstehen wollen?

Er gründet, wie er selber anführt, seinen Privationsbegriff auf Porphyrius und rechtfertigt ihn außerdem mit einem Hinweis auf Augustin. Den Satz, die Form sei der Potenz nach in der Materie, hat Porphyrius dahin ausgelegt, daß unter dieser Potenz die potentia inchoationis formae zu verstehen sei und zwar in der Weise, daß jeder habitus in seiner privatio schon einen Anfang habe, wie jede Gattung schon den Anfang der Art einschließt[45]). Dasselbe

---

43) Phys I tr 3 c 17. (digressio!); cf ibid. c 16; S th II tr 1 Q 4 m 2 a 2 (Jede Bewegung geschieht aus einem Bedürfnis!); II Sent d 1 a 4 sol.

44) Phys I tr 3 c 10 (digressio!): nisi aliquid formae esset in materia non appeteret materia formam. S th I tr 3 Q 15 m 2 a 2 p 2 subp 3 q 1 ad 10: Inquantum autem desiderat, habet aliquid formae, ut dicunt Porphyrius et Boetius ... Nihil enim desiderat aliud nisi per id quod habet simile illi quod desiderat.

45) S th tr 1 Q m 2 a 4 sol: Dicendum, quod materia secundum quod in ultimis objectionibus probatum est. (Es handelt sich um die Werdeprinzipien des Aristoteles: Materie, Form und Beraubung) potentia in se habet formam: et sicut dicit Porphyrius super Phys. Arist. potentia haec est potentia inchoationis formae, hoc modo quo omnis habitus inchoatur in sua privatione; ambitus enim unius generis continet et privationem et habitum: et in genere

habe Augustin gelehrt, wenn er sagte, die unförmige Materie sei nicht ganz ohne Form zu denken[46]).

Bei einer solchen Auffassung des Privationsbegriffes kann selbstverständlich von einer negativen Bestimmung keine Rede mehr sein. Als reale Anlage der Wesensform verleiht sie der Materie eine durchaus positive Hinordnung zur substantialen Form. Der absurden Behauptung, wonach die Materie sich gleichgültig oder passiv gegen jede Form verhalte, hält Albert entschieden entgegen, daß nur jene Form aus der Materie eduziert werde, die darin der Potenz nach, d. h. als privatio oder Inchoativform enthalten ist[47]).

Jetzt wird auch klar, wie Albert einerseits sagen kann, die Beraubung sei die Ursache der Potenzialität der Materie (Anm. 42) bezw. des appetitus materiae ad formam (Anm. 43), andrerseits aber die Potenz der Materie im Sinne einer ganz bestimmten, positiven, ja bei der Herausbildung der Wesensform im Werdeprozeß aktiv mitwirkenden Ursache auffassen und außerdem die Behauptung aufstellen kann, die Materie könnte gar nicht nach der Form verlangen, wenn sie nicht schon etwas von der Form besäße. — Mit diesem Privationsbegriff hebt Albert die Beraubung in so anschaulicher und konkreter Weise auch als Veränderungsprinzip hervor, daß es ihm nicht mehr schwer fallen kann, sich mit jenen auseinanderzusetzen, welche ihr diese Funktion absprechen wollen. Merkwürdigerweise wird unter ihnen Plato genannt: Die Beraubung sei keine Realität und nur ein Akzidenz, darum auch kein Veränderungsprinzip. Wohl ist sie, hält Albert entgegen, keine Realität, insofern sie den Mangel der Wesensform bedeutet, aber als ein Nichts kann man sie dennoch nicht bezeichnen, weil sie im Substrat (subjectum) eine Anlage zur Form zurücklasse; auch ist sie wohl nur ein Akzidenz, aber da jedes Ding aus ihr entsteht, weil es durch sie zu dem wird, was es wird, muß man sie als Prinzip bezeichnen (sed hoc est principium, ex quo per se fit id quod fit; ergo privatio est principium)[48]).

illo est speciei inchoatio. — Der Berufung auf Aristoteles liegt wahrscheinlich doch die Auslegung des Alexander von Aphrodisias zugrunde. (Vgl. S. 81).

46) ibid. ad 1: ... dicit beatus Augustinus quod informitas materiae nonnulla forma est, non secundum informitas est, sed secundum quod relinquit formabilitatem ad formam. — Zu dem augustinischen Begriff der materia informis vgl. H. Meyer, Keimkräfte S. 145 ff.

47) Albert polemisiert ganz entschieden gegen die verkehrte Auffassung der „aristotelischen" Ansicht vom potentiellen Enthaltensein der Form in der Materie. Das sei nur auf einen falschen Privationsbegriff zurückzuführen: S th II tr 1 Q 4 m 2 a 4 sol: ..., voluerunt idem dicere, quod dixit Aristoteles, quod scilicet formae potentia in materia essent; sed verbis propriis nesciverunt exprimere et nisi sic dicatur, omnis materia aequaliter se habebit ad omnem formam, quod valde absurdum est ... habent potentiam ad talem formam, cuius in seipsis habent privationem. Vgl. ibid. m 1 a 1 p 2, wo er diesen Gedanken des langen und breiten ausführt: ... et ideo verissime dicendum est, quod nihil appetit aliud nisi per similitudinem incompletum quam habet ad ipsum...

48) Phys I tr 3 c 10 (digressio); ibid. c 17.

Albert zieht nun aus den Bestimmungen seines Privationsbegriffes in der Physik die letzte Konsequenz, wenn er in dem zeitlich etwas später anzusetzenden Kommentar zu De anima zusammenfassend erklärt: Die breiten Ausführungen in der Physik über den Privationsbegriff besagen nichts anderes, als daß die Beraubung ihrem Wesen nach mit der (aus ihr hervorgehenden) Form identisch, dem Seinsmodus nach jedoch von ihr verschieden ist[49]).

Damit stehen wir vor einer Auffassung von der Inchoativform, wie sie uns bereits bei Bonaventura begegnet ist, und es fragt sich nur noch, welcher Art dieser Existenzmodus der Form ist. Damit wird zugleich die Frage gelöst, ob die Form in ihrer letzten Vollendung, d. h. als Wesensform, von außen in die Materie eingeführt wird oder nicht, und wenn nicht, wie man sich dann die Eduktion zu denken hat.

Das 15. Kapitel des 1. Buches seines Physikkommentars dient ausschließlich der Lösung dieser Fragen. Und da er im Anschluß an text. et com. 78 in einer digressio zu den seiner Ansicht entgegenstehenden Auffassungen Stellung nimmt, können wir die Gewißheit haben, daß wir die „opinio doctoris circa quaesitum principale" auch wirklich vor uns haben[50]).

Zuerst verweist Albert nochmals auf seine, in den vorangehenden Artikeln behandelte Festsetzung des Begriffes ens in potentia. Darunter ist nicht nur die passive Potenz im Sinne einer Aufnahmefähigkeit des materiellen Trägers für die Form zu verstehen, sondern auch eine potentia formalis auf Grund der Beraubung, welche eine formale Geeignetheit und Hinordnung zum Akt (aptitudo ad actum) verleiht, sodaß die Form, die aus der Potenz eduziert wird, ihrer Wesenheit nach in der Materie vorhanden ist und zwar in Gestalt einer zuständlichen Anlage, wenn auch noch konfus und unbestimmt (et ita forma quae educitur de potentia, secundum sui essentiam est in materia potentia habituali, sed confusa et indeterminata).

---

49) De anima I tr 2 c 7 (text et com 52): Licet autem materia et forma non communicent in aliqua alia forma, vel in aliqua alia materia, quae sit media inter ea, eo quod non per medium forma jungitur materiae, tamen haec materia propter appropriatam privationem quae est in ea, efficitur propria materia huius formae ... et haec privatio in essentia est idem formae, licet secundum esse sit differens: et in subjecto est idem materiae licet in essentia sit differens. Et horum explanationem perfecimus in primo Physicorum circa finem! Wie die privatio ihrem Wesen nach von der Materie verschieden ist, zeigt Albert in S th I tr 3 Q 15 m 2 a 2 p 1 sub p 3 q 1 ad 10: potentia materiae in inchoatione confusa formae fundatur, quae non est idem cum ipso materia. — In der Phys (I tr 3 c 16 und 18) führt er dafür einige Unterscheidungsmerkmale an.

50) Phys I tr 3 c 15 trägt die Überschrift, aus deren Fragestellung schon ersichtlich ist, daß Albert an einer Präexistenz der Form in der Materie festhält: Declarans de secunda solutione defectus Antiquorum per distinctionem entis in potentia et actu, in quo est digressio declarans utrum forma est in potentia, et qualiter.

Damit wird zunächst einmal die Theorie des dator formarum (für die Plato verantwortlich gemacht wird) abgelehnt, nach der sämtliche Formen von einer außerhalb der Materie befindlichen Intelligenz in eine von den natürlichen Qualitätenkräften vorbereitete und disponierte Materie eingeführt werden. Was soll es überhaupt für einen Sinn haben zu sagen, die Form stamme von einem Formgeber? Angenommen es wäre so, argumentiert Albert mit beweisimmanenten Gründen, dann kann das nur bedeuten, daß der dator formarum die Wesenheit der Form hervorbringe; damit würde aber die Tätigkeit des Formverleihens noch nicht das Kompositum bestimmen, sondern höchstens die Existenz der Form. Um nämlich ein Kompositum, das doch eine substantiale Einheit von Materie und Form ausmacht, zu begründen, genügt es nicht, daß die Form nur akzidentell zur Materie hinzutritt um sie zu formieren. Das Kompositum ist nicht eine Zusammensetzung von Wesenheit der Materie und Wesenheit der Form, sondern Materie und Form sind nur die beiden Konstitutiven ein und derselben substantialen Wesenheit. Der Satz unio formae cum materia non est nisi per accidens ist entschieden abzulehnen. Außerdem kann kein einheitliches Kompositum zustandekommen, wenn das Ziel der dabei in Frage kommenden Agentien nicht ein und dasselbe ist. Die qualitates naturales bereiten die Materie zu, der dator formarum gibt die Form, eine organische Verbindung und substanziale Einheit von Materie und Form im Sinne des Kompositums ist damit nicht gegeben, zumal auch nicht einzusehen ist, wie die von außen kommenden Formen die natürlichen Kräftequalitäten so beeinflussen könnten, daß daraus eine Umwandlung der Materie zustandekommen sollte. Ist das aber nicht der Fall, bedeutet diese Zubereitung der Materie nur eine passive Aufnahmefähigkeit für die Form, ohne daß darin schon wenigstens eine positive Hinordnung zu ihr zum Ausdruck kommt, d. h. also ein formales Nichts, dann ist die Einführung der Form einer Formschöpfung gleichzusetzen und fieri = creari.

Es geht also nicht ohne Annahme einer Präexistenz der Form in der Materie, aus der sie aus ihrem unvollständigen und unentwikkelten Existenzmodus in ihr Vollsein herausgeführt wird. Dieses konfuse Enthaltensein der Form in der Materie darf man sich also nicht so vorstellen, als ob die ganze Form ihrem Sein nach in der Materie läge und durch die Tätigkeit eines Agens nur aus ihrer Verborgenheit ans Tageslicht gezogen würde; denn dann wäre die generatio nichts anderes als eine alteratio, und man könnte nicht von einer substantialen Form sprechen (forma jacens per actionem agentis de occulto egreditur ad apertum, et generatio erit alteratio, et non acceptio formae substantialis). Aber auch nicht als Teil der Form darf man sich die forma confusa denken, deren anderer Teil

dann von außen hinzukäme, sondern sie ist ganz von innen und ganz von außen je nach ihrem verschiedenen Sein: Nach ihrem konfusen Sein ist sie ganz von innen, nach ihrem aktuellen Sein ist sie ganz von außen. (Nec intendo dicere quod formae pars sit ab intus, et pars ab extra, sed tota est ab intus et tota est ab extra secundum esse diversum: quia secundum esse confusum tota est ab intus, et secundum esse in actu tota est ab extra.) Albert will damit sagen, daß ein auf die Materie wirkendes Agens nicht erst die Form in der Materie erzeugt, da sie ja schon ihrer Wesenheit nach ganz, wenn auch noch ihrem Existenzmodus nach in einem konfusen Zustand, in derselben vorhanden ist; ganz von außen aber ist sie, insofern die wirkende Ursache sie zum aktuellen Sein herausführt. (Adhuc autem observandum, quod ex quo ponimus formam totam esse intus in materia, non possumus dicere, quod agens agat ad producendum essentiam formae, quia illa jam est: sed agit ad esse formae ...)[51].

Damit stehen wir vor der Frage nach der Wirkursache, der die Aufgabe zufällt, die Form aus der Potenz der Materie herauszuführen. Ganz allgemein gilt: Das wirkende Agens kann nichts eduzieren, wozu die Materie keine Hinordnung hat, d. h. im Sinne Alberts, nur jene Formen können herausgeführt werden, die bereits in der Materie als Potenz, als privatio, inchoatio formae, in forma confusa etc. angelegt sind[52]. Der Einfluß der Wirkursache kann ein doppelter sein, ein mittelbarer auf Grund der Bewegungskraft der Sphären und ein unmittelbarer, wie es z. B. der Fall ist bei der Erzeugung von Organismen[53]. Drei Faktoren sind es wiederum, die auf diese Weise für die Eduktion der Form in Betracht kommen: die Einwirkung der Himmelskörper, die Wirksamkeit der Elementarqualitäten und bei den Lebewesen außerdem die im Samen eingeschlossenen Kräfte (virtutes formativae). Und zwar stehen diese drei Wirkprinzipien in einem Ordnungs- und Abhängigkeitsverhältnis zueinander, was sofort einleuchtet, wenn wir Alberts Meinung selbst kennen gelernt haben: Durch Vermittlung des Lichtes als Träger der Kraft oder Wärme des Himmels, in der wieder die Kraft des ersten, zweiten, dritten usw. Bewegers wirksam ist, strahlt diese virtus coelestis in die Materie ein und verursacht, daß die in der Materie befindlichen Prinzipien die Materie selbst bewegen und sie durch Veränderungen geeignet machen Materie dieser oder jener Spezies zu sein. Solche in der Materie selbst vorhandenen Prinzipien sind die virtutes elementales, d. h. die Elementarqualitä-

51) Diese Ausführungen stehen in der erwähnten Stelle Anm. 50.

52) Vgl. Anm. 47.

53) Phys I tr 3 c 15: Mediate quidem, sicut movet orbis inferiora per aërem et ignem. Immediate autem, sicut semen masculi movet sanguinem et semen foeminum immixtum in ipso sicut coagulum immixtum lacti.

ten des Warmen und Kalten, Feuchten und Trockenen, die die materiellen Teilchen entweder trennen oder vereinigen, auseinanderteilen oder zusammenhalten. Bei den Lebewesen kommt schließlich noch die virtus formativa als Wirkprinzip in der Materie hinzu, die vom Erzeuger her im Samen ist, aus dem dann der Werdeprozeß erfolgt. Jedoch wirken diese Prinzipien nicht kraft eigener Tätigkeit so, als ob jeweils einer dieser Faktoren hinreiche, die Formen als solche heraustreten zu lassen, sondern das niedrigere Agens wirkt nur kraft des höheren, dem es als Werkzeug dient. Im ganzen Prozeß der Verursachung steht schließlich Gott als causa prima an der Spitze, nach dessen allweiser Vorsehung die einzelnen Dinge ins Sein hervorgebracht werden nach seinem Bild und Gleichnis und nicht nach dem Bild und Gleichnis der virtutes celestes oder elementales oder formativae generantium. Dieser natürlichen Prinzipien bedient er sich nur als Zwischenursachen und Mittelglieder, die selbst wieder in der angegebenen Ordnung in ihrer Wirksamkeit voneinander abhängig sind; die Elementarqualitäten als Instrumentalursachen für die Kräfte der Sphären; die vitalen als Werkzeuge der Elementarkräfte[54]).

Wir stehen hier an einer Stelle in der albertinischen Lehre von der Eduktion der Form aus der Potenz der Materie, die uns angesichts der ablehnenden Haltung, mit welcher er gegen die Theorie vom dator formarum des Avicenna auftritt, sonderbar anmuten muß. Wohl handelt es sich in unserem Zusammenhang nicht um die Form oder Formanlage als solche — über deren Herkunft werden wir uns noch Rechenschaft geben müssen —, sondern um die Eduktionsprinzipien in Gestalt von tätigen Agentien, die in einer kausalen Stufenordnung von oben nach unten ihre Wirksamkeit entfalten; aber der Geist, welcher die näheren Ausführungen durchzieht, ist durchaus im Sinne des Neuplatonismus. Schuld daran trägt, unter Vermeidung des unchristlichen Gedankens einer Emanation der göttlichen Kraft selbst, die Orientierung an dem von Albert selbst zitierten und noch für aristotelisch gehaltenen liber de causis des Neuplatonikers Proklus (Et hoc est quod dicit Aristoteles in libro de Causis, quod primum est dives in se et dives in omnibus aliis: et quod primum regit res omnes, praeterquam quod permisceatur cum eis)[55]). — Derselbe Gedanke ist uns schon im Zusammenhang mit der Behandlung der albertinischen rationes causales und ihres Verhältnisses zu den natürlichen Prinzipien begegnet. Und was dort auf Grund der Begriffsbestimmungen sich ergab, wird hier von der problemgeschichtlichen Seite her aufs neue erhärtet und vertieft.

54) In fast wörtlicher Anlehnung an S th II tr I Q 4 m 2 a 1 sol. cf S de hom tr 1 Q 16 a 3; ibid. a 4, Näheres hierüber siehe unten, S. 92 f; 95 f.

55) S th II tr 1 Q 4 m 2 a 1 sol.

Zunächst gilt es jedoch den Gedankengang weiterzuverfolgen und den Zusammenhang der Lehre Alberts von der Eduktion der Form einerseits und dem Problem der rationes seminales andrerseits aufzudecken.

2. Das Werdeproblem und die rationes seminales.

Nachdem es also feststeht, daß in der Materie nicht nur die Inchoativformen vorhanden sind, sondern auch „gewisse Formal- und Effektivprinzipien (eben die drei erwähnten), welche der Grund dafür sind, daß die Materie gerade die Materie dieses oder jenes Dinges ist gemäß der Analogie, die sie zu dieser oder jener Form hat" und „durch welche die Form ihrem Vollsein nach (ipsa forma in esse) hervorgebracht wird"[56]), erhebt sich im Hinblick auf die Ausführungen des ersten Teils unserer Arbeit die Frage, ob Albert vielleicht mit seinen Bestimmungen der mit dem Namen „rationes seminales" zusammengefaßten Naturprinzipien nichts anderes zum Ausdruck bringen wollte, als das, was er hier im allgemeinen von den Inchoativformen und principia formalia et effectiva im Rahmen der Darstellung des natürlichen Werdeprozesses sagt.

Aufschluß hierüber geben uns einige Stellen in der Philosophia pauperum. Nachdem nun endlich der Streit um die Echtheit dieser Schrift beendet und sie mit Recht als ein Werk Alberts des Großen erkannt zu sein scheint[57]), haben wir die Gewähr mit der Heranziehung dieses Werkes nicht in die Irre zu gehen. Es ist nach Pelster wohl zwischen 1262 und 1270, also in der

56) S th II tr 1 Q 4 m 2 a 1 sol.

57) Das Werk ist unter den Titeln bekannt: Summa naturalium; Compendium de negotio naturali; Philosophia pauperum; Isagoge in libros Aristotelis. Borgnet bringt es in Bd. V S. 445—536.

Quétif-Echard will es als ein echtes Werk wissen (Script. ord. Praed. 1719 I, S. 178). Paul van Loe (De vita et script. B. Alb. M.: Anal. Boll. 21, 1902); Val Rose (Verz. d. lat. Hss der kgl. Bibl. zu Berlin II, 3, 1905 S. 1124); Dyroff (Beitr. Suppl. I, 1913 S. 319—339) halten es für einen späteren Auszug aus Alberts Werken. Als unecht erklärten es auch Thorndike (Hist. of Magic and Experim. Science II, New York 1923 S. 529 ff); Birkemajer (Ph. Jhb. 37, 1924 S. 271) und F. A. Pouchet (Hist. des sciences naturelles au Moyen-âge etc. Paris 1853) ohne einen neuen Verfasser an Alberts Stelle zu setzen. Grabmann (Beitr. XX, 2, 1918); Fr. Pelster (Ph. Jhb. 36, 1923 S. 157—166); B. Geyer (Gesch. der Phil. II, 1928 S. 407) nehmen Albert von Orlamünde als Verfasser an. Meersemann (Introd. in op. omn. B. Alb. M., Brügge 1931 S. 130 ff) setzt es unter die dubia. Fr. Pangerl (Z. kath. Th. 36, 1912 S. 524—529) hält sich auf die Seite von Quétif-Echard. — Neuerdings hat Pelster auf Grund neuen Handschriftenmaterials es endlich als ein echtes Werk Alberts des Großen erkannt (Ph. Jhb. 45, 1932 S. 316—324 und Schol. 8, 1933 S. 99); ihm schließt sich an S. Harrison-Thomson (Schol. 8, 1933 S. 233—239).

Zeit der Niederschrift seiner Aristoteleskommentare, geschrieben und stellt wahrscheinlich eine Niederlegung seiner Vorlesungen dar. Entsprechend dem Zwecke, den die Philosophia pauperum haben soll, nämlich eine gedrängte Einführung und stichwortartig übersichtliche Zusammenfassung des Inhaltes der in breiten Ausführungen dargelegten Lehrsätze der Aristoteleskommentare zu sein, können auch wir nicht mehr als einen kurzen Hinweis erwarten, der aber genügt um unsere Vermutung sachlich zu begründen und zu rechtfertigen.

In seiner Isagoge in libros Physicorum zählt er im 5. Kap. unter der Überschrift De causis die 4 aristotelischen Ursachen auf und bestimmt sie kurz mit dem Hinweis auf seine Abhandlungen im 2. Buch der Physik (tr 2 c 1; c 2; c 3; c 4). An dritter Stelle steht die causa efficiens, die als ein Prinzip der Veränderung (principium mutationis et quietis) charakterisiert wird und zwar in einer zweifachen Hinsicht: „duplex est efficiens secundum naturam, scilicet intrinsecum et extrinsecum. Intrinsecum, ut in generatione animalis perfecti est virtus activa seminis in materia, quae a Theologis, ut supra diximus, vocatur ratio seminalis. Extrinsecum est virtus coeli, secundum quod dicit Aristoteles, quod allatio solis facit generationem." Die in diesem Text erwähnte Stelle (ut supra diximus) steht ibid. c 2 im Zusammenhang mit der Behandlung der Frage nach dem Unterschied zwischen der Materie der Naturdinge und jener der Kunstgebilde. Sie lautet: „In materia vero naturali particulari non solum est potentia passiva (wie in der Materie des Kunstgebildes, z. B. des Erzes im Hinblick auf die Statue: „Et nota, quod in materia artificiali tantum est potentia passiva, sicut aere respectu statuae"), sed etiam activa, ut patet in grano, et hoc a Theologis dicitur ratio seminalis, quae est aliquid formae."

Diese beiden Stellen geben uns den Schlüssel zu den folgenden Ausführungen.

Was zunächst die Erwähnung des Begriffes ratio seminalis, unter der ausdrücklichen Hervorhebung „a Theologis dicitur", betrifft, so wurde schon einleitend auf die Gründe dieses Sprachgebrauches hingewiesen. Hier in seiner Einführung, die als Handbuch für die Studenten gelten soll[58]), hat Albert Gelegenheit auf den Zusammenhang der Begriffe hinzuweisen und der streng aristotelischen Begriffssprache seines Physikkommentars die entsprechenden Ausdrücke aus dem theologischen Sprachschatz gegenüberzustellen.

Welche Rolle spielt nun der Begriff ratio seminalis im Rahmen der albertinischen Lösung des Werdeproblems?

Feststeht einmal, daß er ihn nicht in dem weiten Sinn dafür in Anspruch nimmt wie etwa Bonaventura, für den der Begriff ratio-

58) D. Sighart: ad usum juvenum his rebus studentium. Vgl. Anm. 1 zur Überschrift bei Borgnet V S. 445.

nes seminales im Sinne von Wirkprinzipien des Werdeprozesses schlechthin Geltung hat[59]). Albert ist hier nüchterner und einsichtiger. Wir finden nirgends in seinem Schrifttum die Verwendung des Begriffes in der Bedeutung von bewirkender Ursache allgemeinen Charakters. Immer und überall wo er uns entgegentritt, handelt es sich nur um das organische Naturgeschehen. Auf diesem Gebiet allerdings besitzt er dann seine volle Geltung und besagt alles, was zur Herausführung der Wesensform notwendig ist. Hier ist die ratio seminalis im wahrsten Sinn des Wortes das in der Samenmaterie unmittelbar wirksame Form- und Wirkprinzip, das die Bewegung einleitet und zur Vollendung führt. Und wenn auch Albert der Anschauung seiner Zeit folgend an einer Übertragung der Kraft des Himmels auf die sublunarische Welt festhält und einer Auswirkung derselben in den der Materie innewohnenden Form- und Effektivprinzipien das Wort redet, so ist dieser aktive Einfluß bei dem Zustandekommen der Lebewesen doch bedeutend reduziert. Er läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß es sich bei der Erzeugung höherer Organismen nur um Mitwirkung akzidenteller Natur handeln kann. Nicht durch sich selbst schon, nicht unmittelbar, greifen die virtutes coeli in den Werdeprozeß ein, sondern nur per aliud principium können sie dabei tätig sein. Sie sind nicht causae necessariae in dem Sinn, als ob durch ihre Wirksamkeit der Effekt notwendigerweise zustandekommen müßte, sondern lediglich als Dispositivursachen wirken sie dabei mit[60]). Als dieses andere unmittelbare und eigentliche Wirkprinzip haben wir die ratio seminalis kennen gelernt.

Es ist umso wichtiger auf diese Betonung der rationes seminales im Falle der generatio im eigentlichen Sinn, d. h. des Werdeprozesses eines neuen Organismus auf Grund der geschlechtlichen Erzeugung, hinzuweisen, als Albert bei der Urzeugung die virtus coeli als ausschließliches Wirkprinzip bezeichnet, dem die Aufgabe zufällt die Form aus der Potenz des Fäulnisstoffes zu eduzieren (siehe unten). Darin unterscheidet sich das organische Werden von allen anderen Arten des Entstehens, daß hier eine eigene innere Kraft am Werke sein muß, um die Wesensform zur Entfaltung zu bringen. Wohl wirken in der angegebenen Weise auch im Samen die beiden anderen Eduktionsfaktoren mit, um ein neues Wesen zu aktualisieren, das treibende Agens jedoch ist eine spezifische Kraft, auf deren Tätigkeit es allein zurückzuführen ist, daß eine artge-

59) Vgl. Ziesché a. a. O. (Anm. 19 S. 71).

60) S th II tr 11 Q 61 sol ad 1: Quando dixit Deus „Producat terra" non designat nisi quod terra sit materiale principium animalium gradientium (!) in terra. Activum autem secundum quod est principium movens per dispositionem luminis et figuram, est coelum. sed non movet ut causa necessaria, quod de necessitate sequatur effectus, sed movet ut disponens per accidens et per aliud.

mäße Entstehung erfolgt. Das Zusammenwirken dieser drei Eduktionsprinzipien macht die virtus formativa des Samens aus[61]). Wenn also ein Mensch einen Menschen erzeugt, ein Pferd ein Pferd usw. so ist dies nur möglich auf Grund dieses agens specificum, d. h. der ratio seminalis. Sie verbürgt das Gesetz der Synonymie. Diese Tatsache weist uns aber sofort auf etwas anderes hin.

Wenn wir das von uns an zweiter Stelle gebrachte Zitat aus der Isagoge näher ins Auge fassen, so muß uns folgendes auffallen: Bisher haben wir in der allgemeinen Darstellung der albertinischen Eduktionstheorie unterschieden zwischen der Formanlage als solcher und den bewegenden Ursachen, welche diese inchoatio formae in den Zustand der Vollendung herausführen. Hier aber schreibt Albert: „In der Materie der einzelnen Naturdinge ist nicht nur eine passive Potenz, sondern auch eine aktive, wie es beim Samenkorn in die Erscheinung tritt, und diese wird ratio seminalis genannt, welche ein aliquid formae ist." Er identifiziert also Wirkursache und Formprinzip, denn das aliquid formae = privatio = inchoatio formae haben wir als unvollkommene Wesensform charakterisieren müssen. An dieser Identifizierung kann nicht allein die Orientierung am organischen Werden schuld sein, das uns zwingt die bewegende Ursache in das Naturding selbst hineinzuverlegen, um es vom Kunstwerk unterscheiden zu können, bei dem sie nur von außen an den Stoff herantritt um ihn zu formen und zu gestalten. Der tiefere Grund liegt vielmehr, wie bei Aristoteles, in der Bestimmung des Formprinzips selbst. Auch ihm ist es nicht gelungen bei der Erklärung des Werdens beide Prinzipien sachlich auseinanderzuhalten. Als Entelechie des ganzen Dinges, dem sie das Sein verleiht, ist die Form nicht nur das, was ein Ding zu dem macht, was es ist, sondern sie ist auch das innerlichst wirkende und gestaltende Prinzip, von dem die charakteristischen Eigenschaften und Wesenseigentümlichkeiten, sowie überhaupt jegliche Art von Bestimmtheit herrührt[62]). Da alles Werden auf die Herausbildung der Wesensform tendiert, kommt in der causa formalis das begriffliche Wesen des Dinges zum Ausdruck, das bereits am Anfang des Zeugungsprozesses steht. Immer wenn ein Sein, gleichviel auf welche Art und Weise, verwirklicht wird, ist die causa formalis die Ursache dieser Verwirklichung[63]). Beim organischen Werdeprozeß tritt das ohne wei-

61) II Sent d 1 a 5 ad obj 3 und 4 . . .: agens in semine hominis vel alterius, triplex est: elementale, et specificum, et coeleste: et his virtutibus conjunctis agenti est virtus formativa seminis . . . et ex his proportionatur activum ad hanc formam vel illam. — Näheres vgl. unten S. 88 ff.

62) Vgl. H. Meyer, Gesch. der alten Phil. S. 263; 271.

63) Phys II tr 2 c 2 (text et com 28): . . . quia in causa formali effectus est similis et exemplatus ex causa; quoniam formalis causa facit id quod fit esse in effectu. Wie überhaupt das ganze Kapitel.

teres zutage; denn im Samen stellt die keimhaft enthaltene Form (= ratio seminalis) zugleich das formierende und gestaltende Prinzip dar, auf deren endgültige Entwicklung und Herausentfaltung alle Veränderungsvorgänge zielen.

Mit diesen Ausführungen ist der albertinischen ratio seminalis eine eindeutige Stellung im Werdeproblem eingeräumt. Es ist nicht richtig, wenn Fronober, sich auf die erwähnten Stellen aus der Isagoge berufend, ganz allgemein von einem „Samen" in der Materie spricht, der nichts anderes sei als das, was Albert die Beraubung oder die innere Wirkursache nenne[64]); denn die beiden Texte sagen ganz deutlich, daß es sich nur um das organische Werden, näherhin sogar nur um die Erzeugung im eigentlichen Sinn (geschlechtliche Fortpflanzung) handelt. Soviel ist allerdings richtig, daß Albert bei seinem Lösungsversuch des Werdeproblems schlechthin in den Bahnen seiner Zeitgenossen wandelt und die Präexistenz der Form in der Materie im Sinne seines Gewährsmannes Averroës auffaßt. Die privatio oder inchoatio formae ist eine keimhafte Formanlage auch dann, wenn Albert ganz allgemein vom Werden spricht. Er hütet sich aber sie mit dem Namen ratio seminalis zu bezeichnen. Die Gleichung: Potenz der Materie = privatio = inchoatio formae = forma confusa = ratio seminalis hat nur Berechtigung für das organische Werden; es wäre denn, man faßt den Begriff rationes seminales in dem traditionellen Sinn als formbildende Kräfte in der Materie überhaupt, wie es etwa bei Bonaventura der Fall ist, auf. Dagegen aber wehrt sich Albert, wie wir im ersten Teil unserer Arbeit sahen, ganz entschieden. Es muß dabei bewendet bleiben, daß Albert sachlich wohl denselben Weg einschlägt wie seine franziskanischen Zeitgenossen, in der Begriffssprache sich aber von ihnen unterscheidet; vom problemgeschichtlichen Standpunkt aus ist auch die albertinische Lehre vom Werden eine Seminaltheorie und hat ihren Platz im Rahmen dieser Abhandlung, seine Lehre von den rationes seminales aber bildet nur ein Teilgebiet des ganzen Fragekomplexes und muß als solches auch bewertet werden.

Wollte man schon einmal die in der Materie liegenden Wirkprinzipien mit einem Ausdruck Alberts bezeichnen, dann träfe am besten noch der Begriff rationes naturales zu, insofern diese nach ihm principia effectiva allgemeinen Charakters darstellen und auch die rationes radicales (= Elementarkräfte) und seminales umfassen. Man muß sich jedoch dabei des sachlich begründeten Unterschiedes dieser Begriffe bewußt bleiben, wie Albert ausdrücklich immer wieder hervorhebt[65]). Ganz verfehlt aber wäre es, wollte man da-

64) Vgl. Fronober a. a. O. S. 26 und S. 36.
65) Siehe die Ausführungen S. 11 ff.

für etwa den albertinischen Begriff rationes causales in Anspruch nehmen.

III. Der Entfaltungsprozeß der ratio seminalis.

Nachdem wir die albertinische Lehre von der Eduktion der Form aus der Potenz der Materie im allgemeinen und die Stellung des Problems der rationes seminales im Rahmen derselben aufgezeigt haben, wird es nun im folgenden unsere Aufgabe sein den Entfaltungs- und Kraftprozeß der ratio seminalis im besonderen zur Darstellung zu bringen.

Vergegenwärtigen wir uns zu diesem Zweck noch einmal kurz den bisher entwickelten Grundgedanken: Im Samen ist als keimhafte Anlage die Wesensform (aliquid formae = inchoatio formae im oben gezeigten Sinn) in Gestalt der ratio seminalis enthalten. Unter Mitwirkung anderer Formal- und Effektivprinzipien, wie der virtus coelestis und der Elementarqualitäten, hat sie die Fähigkeit aus einer inneren Triebkraft heraus (sie ist eine virtus activa in semine) den Entfaltungs- und Entwicklungsprozeß in all seinen Stadien zu leiten und zu bewirken, so daß als Abschluß desselben die substanziale Form auftritt (principium formativum, directivum et effectivum).

Sie ist also mit anderen Worten die eigentliche Ursache des ganzen fötalen Entwicklungsvorganges. Und als solcher fällt ihr eine doppelte Aufgabe zu: die Bildung des Organismus nach seiner materiellen Seite, d. h. des Körpers samt seiner Eigenschaften, und die Eduzierung der substanzialen Form, d. h. die Herausentfaltung der Seele; denn was soll die substanziale Form des Körpers anderes sein als die Seele, welche, wie wir sehen werden, am Ende des Eduktionsprozesses als das aus seinem potentiellen Zustand herausentwickelte formierende Prinzip des durch die entsprechenden Veränderungen nunmehr disponierten und entwickelten Stoffes, d. i. des Körpers zu gelten hat[66])?

---

66) Leib und Seele im Verhältnis von Materie und Form! — Schon hier sei darauf hingewiesen — die näheren Ausführungen im Text — daß Albert ausdrücklich erklärt, man dürfe dem Samen nicht eine Seele im eigentlichen Sinn zuschreiben, denn sonst wäre er ja schon das Lebewesen selber; andrerseits kann er aber auch nicht ganz ohne seelisches Prinzip sein, denn sonst käme er dem leblosen Stoffe gleich (De animal XVI tr 1 c 2). Er hat in sich ein Kraftprinzip, das ein „aliquid formae" ist. De animal XVI tr 1 c 4: Virtus igitur animae, quae est in semine, non est anima ... sed est aliquid animae. — Hatte er vordem die virtus activa seminis, d. h. die ratio seminalis als ein aliquid formae im Sinne eines aktiven Prinzips bezeichnet, so jetzt näherhin als ein aliquid animae. — In seinen Ausführungen hält er jedoch nicht immer an diesem Sprachgebrauch fest und spricht auch öfters von einer anima seminis.

Als grundlegende Abhandlung über diese Doppelaufgabe der Samen- und Keimkraft müssen vor allem Alberts Schriften „Über die Tiere", „Über die Seele" und der zweite Teil der „Summe über die Kreaturen" (Summa de homine) angesehen werden. Besonders in De animalibus widmet er das 16. Buch diesen Fragen[67]). Während der 1. Traktat die Frage nach der Herkunft der Seele (de ortu et inductione animae) behandelt, ist der 2. Traktat der Frage nach der Entstehung des Organismus hinsichtlich seiner körperlichen Ausgestaltung (de causa sterilitatis et de generatione membrorum consimilium) gewidmet[68]).

Wir werden also diese beiden Seiten zu berücksichtigen haben. Wenn wir nun zunächst mehr vom Gesichtspunkt der körperlichen Entwicklung aus an die Behandlung der Frage herantreten werden, so möge es uns in diesem Zusammenhang erspart bleiben näherhin auf die dem Stand der damaligen Naturwissenschaften entstammenden Kenntnisse über Zustandekommen und embryonale Entwicklung der Lebewesen einzugehen. Ganz abgesehen von den diffizilen Unterschieden, die Albert zwischen pflanzlichen und tierischen Organismen in dieser Hinsicht macht, würden uns die ausführlichen Schilderungen über die Bedingung und Bedeutung der einzelnen Entwicklungsstadien des Embryo in solch unfruchtbare Einzelabhandlungen treiben, daß der Grundgedanke dabei verwischt würde[69]). Nur um diesen aber kann es sich im Rahmen der Arbeit handeln.

67) Liber XVI. De virtutibus facientibus generatum et secundum animam et secundum membra.

68) Diese Aufteilung des 16. Buches in die genannten zwei Traktate war entscheidend für die Zweiteilung dieses Abschnittes. Nirgends spricht Albert so deutlich den Gedanken aus wie gerade hier in De animalibus.

69) Ganz allgemein läßt sich seine Anschauung dahin zusammenfassen: Zuerst bildet sich jenes Organ, das nach damaliger Ansicht das lebenswichtigste ist, das Herz. Von ihm gehen die Venen aus, je nach der Organisationsstufe zwei oder eine, die sich dann verzweigen. Etwas später konzentrieren sie sich an einer Stelle und bilden den für die Fortentwicklung wichtigen Nabel (De animal XVI tr 2 c 1). Durch Einwirkung der verbindenden und scheidenden Samenkräfte des Warmen und Kalten wird die Samenmaterie umgewandelt (causa per se transmutans materiam est frigus et calor), woraus die festen und weichen Teile wie Knochen, Fleisch und ähnl. sich bilden (c 4). Kurz nach der Bildung des Herzens entsteht der Kopf mit seinen Organen, die wie die Augen aus der weichen, flüssigen Gehirnmasse hervorgehen. (c 5). Zu all dem muß noch die von der Mutter her gelieferte Nahrung kommen (cibus est ex quo est omnium membrorum generatio: c 6). Bei den Pflanzen ist es einfacher. Da treten zuerst die Wurzeln auf zur Nahrungsaufnahme, dann die oberen Teile wie Zweige und Blätter etc. (c 1) —.

Ein Beispiel, welch naiver Vorstellung über die Bedeutung der einzelnen Bildungen auch Albert huldigte: cerebrum in prima nativitate multas habet superfluitates, propter quod etiam oportet, quod superius remaneat rarum habens sutaras plures et longas et transversales, ut vapores elevati in altum possunt expirare. (c 11). — Vgl. auch c. 1, wo sich Albert abmüht auf die Frage, wie das erste Blut zustandekommt, eine Lösung zu geben. Da doch zuerst das Herz ge-

Bei allen geschlechtlichen Zeugungsvorgängen sind zwei voneinander verschiedene und zeitlich nacheinander einsetzende Wirkpotenzen zu unterscheiden: das Fortpflanzungs- oder Zeugungsvermögen im eigentlichen Sinn, dessen Aufgabe darin besteht den Samen zuzubereiten und auszuscheiden; und die sogenannte virtus formativa[70]), d. h. die gestaltende und formierende Kraft des befruchteten Samens. Ersteres hat seinen Sitz nur im Körper des Zeugenden, letztere den ihren nur im Samen selbst. Beide zusammen machen die potentia generativa, das Zeugungsvermögen schlechthin aus[71]) und bilden einen Teil der vegetativen Seele[72]).

In der Bestimmung schließt er sich an Avicenna an, dessen Definition er „gut" nennt (ista diffinitio bona est): „Die (potentia) generativa ist eine Kraft der vegetativen Seele, welche von dem Körper, in dem sie ist, einen der Potenz nach ihm ähnlichen Teil erhält, in diesem dann durch Heranziehung andrer Körper, welche sie ihm assimiliert, das Erzeugtwerden und Vermischtwerden bewirkt und ihn (den Teil) jenem (dem ursprünglichen Körper) in Wirklichkeit ähnlich macht"[73]).

Diese Definition heißt Albert gut, weil in ihr alles zum Ausdruck kommt, was er unter dem Begriff der potentia generativa verstanden wissen will. Sie besagt zunächst nicht mehr, als was zur Stufe des Vegetativen gehört. Dann aber zeigt sie das Doppelmoment

---

bildet wird, kann von außen her kein Blut eingeführt werden. Er nennt dies eine quaestio gravis.

70) In der S de hom geht er nicht näher auf den Begriff der virtus formativa ein. Das behält er sich für die Ausführungen in De animal vor, die sonst mit denen der genannten Summe sachlich übereinstimmen.

71) S de hom tr 1 Q 17 a 1 sol: Actus etiam eius supponitur duplex, sc. pro accipere et pro operari. In g e n e r a n t e enim accipit primo per attractionem ad vasa seminaria, quae attrahunt semen a toto corpore, et ab ipsis vasis descendit in ipsum vis generativa; vis autem operans est i n s e m i n e et non in organo aliquo, et i l l i u s e s t o p e r a t i o e j u s q u o d n a s c i t u r. — ibid. a 2 sol: ... Et secundum hoc dicimus, quod virtus generativa prima quae est pars vegetabilis animae, est i n g e n e r a n t e et in animalibus quidem situm habet in determinato organo generationis, in plantis autem in quibus secundum omnem partem est vis impraegnans et impraegnata non habet determinatum situm, sed est in toto corpore plantae. Sed i n s e m i n e est vis generativa causata ab illa quae nec anima est, nec pars animae, licet actione animae operetur. —

De anima II tr 2 c 7 (De officiis virtutis generativae): Et ideo virtus generativa in veritate est duplex. Una quidem i n g e n e r a n t e, quae descindit semen attrahendo... Alia autem virtus generativa est i n s e m i n e, q u a e e s t v i r t u s f o r m a t i v a, duo habens instrumenta et duas materias et duo opera ...

72) Im Anschluß an Avicenna kennt Albert drei Kräfte der vegetativen Seelenstufe: potentia nutritiva, augmentativa (Wachstumsvermögen) und generativa: De anima II tr 2; S de hom Q 6 ff. Vgl. Arthur Schneider, Psychologie Alberts S. 51—88.

73) S de hom tr 1 Q 17 a 1 (Quid sit potentia generativa).

dieses Begriffes an, insofern er nämlich eine Kraft im Zeugenden bezeichnet und insofern es sich um eine Wirkkraft im Samen selbst handelt.

Uns wird vor allem die potentia generativa im letzteren Sinn, d. h. im Sinne einer eigentlichen Samenkraft interessieren, weil nur sie das zum Ausdruck bringt, was wir bisher mit dem Begriff potentia oder virtus oder ratio seminalis bezeichnet haben. Auch hierüber gibt die vorliegende Definition Aufschluß; denn außer diesen beiden allgemeinen Merkmalen, welche die Bestimmung der potentia generativa an sich trägt, schließt sie auch jene Elemente mit ein, die sie als Keim- oder Samenkraft näherhin charakterisieren. Einmal wird darin auch berücksichtigt, inwiefern der Samen das Materialprinzip des aus dem ganzen Entwicklungsprozeß hervorgehenden Lebewesens ist. Die Materie, auf die sich die Tätigkeit bezieht, ist ja der von den Erzeugern her stammende, feuchte, stoffliche Teil der Samensubstanz und die durch das angezogene Menstrualblut noch hinzutretende und mit ihm vermischte Materie. — Vor allem aber deutet die Definition das formbildende Prinzip und damit das doppelte Ziel an, das durch die Wirksamkeit der vereinten Samenkräfte erreicht werden soll: die Gestaltung der Glieder und Organe nach ihrer Form (ausgedrückt mit dem Begriff „generari") und das Auftreten der spezifischen (Art-)form in dem Erzeugten als der beabsichtigte Endzweck (ultimus finis) des Entwicklungsprozesses (mit den Worten „in similitudinem illius in effectu")[74]).

Während also die beiden Eltern in ihrer Eigenschaft als aktives (männliches) und passives (weibliches) Prinzip als die Prinzipien der Zeugung (principia generationis)[75]) angesprochen werden müssen, kennt Albert im Unterschied von diesen ein eigenes Samenprinzip, das er als den primus et proximus motor im Samen bezeichnet[76]). Um das gestaltende Moment dieser Kraft so recht zum Ausdruck zu bringen, gebraucht er in De animalibus mit Vorliebe den Begriff virtus formativa[77]).

Sie ist die Ursache und treibende Kraft des fötalen Entwicklungsprozesses nach seiner gestaltenden und formierenden Seite hin; wohl sind im Samen auch andere Kräfte am Werk: die virtutes elementares, die von den Erzeugern mitgebrachte[78]) virtus

74) ibid. sol.

75) De animal XVI tr 1 c 1 (Qualiter mas et foemina sunt principia generationis); ibid. c 4.

76) ibid. c 1.

77) De anim V tr 1 und 2; VI; IX; X tr 2 c 3 (operationes formativae, quas facit virtus in semine concepto a praegnante). Besonders aber ibid. XVI.

78) De animal XVI tr 1 c 4; ibid. c 1: In generatione autem ambo uniuntur in unum: et tunc conjunctum ex eis ambabus communicat simul habens virtutes, quae sunt ex mare et foemina: propter quod neutrum per se, sed con-

animae und schließlich die in ihm eingeschlossene virtus coelestis. Diese aber können weder einzeln noch in ihrer Gesamtheit genommen das Gestaltungsprinzip schlechthin ausmachen; denn einerseits entfalten sie nur jeweils die ihrer akzidentalen Natur entsprechende Wirksamkeit, andrerseits ruht ihre Tätigkeit, sobald sie das Ziel derselben erreicht haben. Dieses Ziel ist aber niemals die Herausbildung der Wesensform als solcher. So besteht z. B. die Tätigkeit der beiden Grundqualitäten Warm und Kalt in der Verleihung der Eigenschaften der Härte bezw. Weichheit. Was aber bewirkt die Mischung derselben, so daß ein Teil etwa zu Knochen und ein anderer zu Fleisch wird? Was leitet und führt den ganzen Prozeß in seiner Gesamtheit? Wie kommt aus den verschiedenen Einzelwirkungen ein harmonisches Gebilde, ein Körper, ein Organismus zustande? Albert antwortet darauf, dazu bedürfe es eines dem Samen innerlichst zukommenden Prinzips, einer von innen heraus wirksamen Gestaltungskraft, die selbst schon irgendwie aktiviert ist und sich der übrigen Kräfte und Potenzen des Samens als ihrer Instrumente bedient um den körperlichen Formierungsprozeß seiner sinn- und zweckvollen Vollendung entgegenzuführen[79]).

Um so entschiedener wendet sich Albert demnach erst recht gegen die Auffassungen, die das Gestaltungsprinzip außerhalb des Samens suchen wollen. Hierher gehören all jene, welche schon in der Physik bei der Eduktionslehre überhaupt zurückgewiesen werden mußten. Das ist einmal Plato, der das formierende Prinzip in die Intelligenzen (formae separatae) hineinverlegt. Ihm gegenüber macht er den aristotelischen Grundsatz geltend: Die Bewegung zur Form ist gleichbedeutend mit der Bewegung der Form selbst[80]). Dann aber trifft er damit zugleich die neuplatonische Ansicht, welche die Allseele die Formen und Kräfte schaffen und sie der Samensubstanz aufdrücken und adhärieren läßt. Mit dem abermaligen Hinweis auf Aristoteles antwortet Albert, daß etwas, was nur äußerlich adhäriert, die Materie nicht in der Weise verändern kann, daß diese gemäß einer bestimmten Form bewegt wird[81]). Auch die Kraft des Himmels kann nicht in Betracht kommen, da sie nur insofern einwirkt, als sie akzidentell in den im Samen eingeschlossenen Kräften und Formen Wirkungen auslöst. Wäre sie das formierende Prinzip, dann bedürfte es zur Zeugung keines männlichen Prinzips, von dem die Samenkraft ihrem Ursprung nach

---

junctum ex ambabus habet potentiam et virtutem ad vitam et animam ... in generatione eorum, quae sine anima sunt, nulla est necessitas compositionis.

79) Diese Ausführungen stehen ibid. c 6.

80) ibid. c 5.

81) ibid. c 2.

herstammt[82]). Das tätige Prinzip kann nicht ein vom Samen selbst getrenntes sein[83]). Darum ist auch nicht die Seele der Mutter die Ursache der embryonalen Veränderungen und Bildungen, weil sie nicht dessen Wesensprinzip darstellt[84]).

Welcher Art ist nun diese Samenkraft und wie wirkt sie? Es läge die Vermutung nahe, daß es sich um eine Samenseele handle oder doch wenigstens um ein seelisches Prinzip. Ganz lehnt dies Albert nicht ab, wenn er es auch nicht eine Seele oder ein Seelenteilchen nennen möchte[85]). Im Hinblick auf die Tätigkeiten jedoch, die sie im Samen entfaltet, muß man ihr seelischen Charakter zuerkennen. Das gilt einmal insofern dieses Kraftprinzip als das Ganzheitsprinzip im Samen fungiert, d. h. als ein Prinzip, das die verschiedenen Tätigkeitsentfaltungen der Samenkräfte unter dem Gesichtspunkt der Ganzheit und harmonischen Gestaltung zusammenfaßt, so daß alles, was im Samen vor sich geht, der Erreichung des Endzieles des ganzen körperlichen Entwicklungsprozesses, nämlich der Herausbildung der Körperform, dient[86]); dann auch insofern, als es tatsächlich das Lebensprinzip des Samens darstellt. Wenn er es dennoch nach Möglichkeit vermeidet, dieses Lebensprinzip eine anima seminis zu nennen, dann aus folgendem Grund: „Principium vitae kann etwas auf doppelte Weise genannt werden: Als Entelechie des organischen Körpers gemäß der Lebensfähigkeit; in dieser Weise ist es nicht im Samen. Versteht man aber darunter ein Prinzip, das die Organe des Lebens bewirkt, dann ist das Lebensprinzip dergestalt im Samen wie das Kunstprinzip (ars) in den Kunstwerkzeugen. Nicht also wie die Entelechie des organischen Körpers ist eine Seele im Samen, sondern wie eine ars. Die Kunst nämlich ist ein Tätigkeitsprinzip (factivum principium) im Sinne einer handelnden

---

82) ibid. c 2. Albert hebt hier eigens hervor, daß dies auch für die Pflanzen gelte.

83) ibid. c 2; c 6; c 7. Als Gewährsmann wird immer wieder Aristoteles angeführt.

84) ibid.: et ita dicunt ab anima matris moveri embrya sive semina concepta ad conversionem et figurationem et nutrimentum primum et postea infundi animam ... quod omnino absurdum est.

85) S de hom II tr 1 Q 17 a 2 sol: Sed in semine est vis generativa causata ab illa, quae nec anima est neque pars animae, licet actione animae operetur. — cf De animal XVI tr 1 c 3: Est autem quaestionis summa, quid sit illud quod agit in spermate primas operationes, conversionem videlicet et distinctionem et formationem membrorum. Cum enim tam anima in se, quam omnis pars animae, sit endelechia corporis organici, non potest anima vel aliqua animae pars operari ubi non sunt jam formata organa; in spermate autem non sunt formata, cum sit homogenium.

86) De animal XVI tr 1 c 6: Nullum igitur horum membrorum erit sine totaliter formante et operante, neque talis virtutis operatione ... cf ibid. c 2; c 3: Die virtus formativa als causa vel anima movens in semine.

Vernunft (secundum rationem operans). Man spricht also statt von einer „anima" besser von einem „aliquid animae"[87]).

Mit besonderer Vorliebe gebraucht Albert den hier angedeuteten Vergleich mit der ars, wenn es gilt dieses Samenprinzip näherhin in seiner gestaltenden und formierenden Tätigkeitsentfaltung zu charakterisieren. Die Härte oder Weichheit des Eisens ist von den Elementarqualitäten verursacht. Die Form des Schwertes aber oder eines anderen Kunstgegenstandes kommt nur dadurch zustande, daß unter Zuhilfenahme der entsprechenden Werkzeuge auf das Eisen die ars als jenes bewegende und schaffende Prinzip (factivum principium) einwirkt, das selbst die Form dessen ist, was durch dieses Prinzip, die ars nämlich, entsteht[88]). Auf die gleiche Weise ist in den Instrumentalkräften, die der virtus formativa im Samen zur Verfügung stehen, dieses Gestaltungsprinzip tätig und vermag deshalb das, was potentiell in der Materie angelegt ist, zu eduzieren, so daß man mit gutem Recht sagen kann, der Same selbst forme und schaffe die Glieder, nicht aber in dem Sinn, als seien die Kräfte aller Glieder in ihm latent vorhanden, wie nach Alberts Meinung Socrates und Plato angeblich gelehrt haben sollen[89]).

Als Werkzeuge, deren sich die virtus formativa seminis zur Herausgestaltung der Organe und Glieder bedient, zählt Albert unter anderem vor allem drei Samenkräfte auf, die virtus elementalis, coeli und animae. Insofern sich die Wärme in dieser ihr dreifachen Kraft betätigt, spricht er auch einfach von der Samenwärme schlechthin (calor seminis, qui triplici virtute est informatus)[90]). Der calor elementalis kommt dem Samen auf Grund seiner Substanz selbst zu, insofern sie warm ist. Er scheidet durch Zusammenfügung bezw. Trennung das Gleichartige vom Ungleichartigen. Der calor coelestis macht soweit als möglich die Komplexion des im Samen vorhandenen Feuchten dem Himmel ähnlich, insofern er die Gegensätze zwischen den aktiven und passiven Qualitäten abschwächt und ein Mittleres schafft, das dem Himmel in seiner Komplexion möglichst nahe kommt und dadurch die Fähigkeit und Voraussetzung zur Aufnahme des eigentlichen Lebens verleiht. Als

87) Vgl. oben Anm. 66 S. 88. De Animal XVI tr 1 c 11. — ibid. c 7: non ut endelechia corporis potentia vitam habentis, sed potius sicut artifex et ars sunt in instrumentis in quibus fit artificiatum.

88) ibid. c 6; S de hom tr 1 Q 17 a 4 sol.

89) De animal XVI tr 1 c 6. Besonders: Impossibile enim est dicere, quod formet et faciat per virtutes omnium membrorum latentes in ipso; possibile autem erit, quod formet et faciat membra per id, quod principium motus formationis et facturae membrorum est in ipso. — cf ibid. c 4 und 5.

90) De anima II tr 2 c 7; De animal XVI tr 1 c 6: et calor est instrumentum ipsius (sc. virtutis formativae) in virtute triplici . . .; S de hom tr 1 Q 17 a 4: calidum est instrumentum principale, quod est conjunctum calido coeli et calido animae.

dritte Instrumentalkraft ist die virtus animae tätig, die kraft der ihr eigenen Wärme zur Gestaltung und Formierung der körperlichen Organe, deren die Seele zur Betätigung ihrer Potenzen bedarf, insofern beiträgt als sie die Wärme und den sogenannten spiritus dazu informiert. — Der spiritus seminis, aus dem Warm-Feuchten entstanden, waltet im Samen wie der Beweger im Bewegten. Er ist das Vehikel, durch das die gestaltende Kraft in allen Teilen des Samens tätig sein kann. — Außer diesen Hauptinstrumentalkräften kommt dann erst in 2. Linie (secundario) die Kälte im Samen in Betracht, deren Aufgabe es ist zu verbinden und zusammenzufügen[91]).

Mit Hilfe dieser Instrumentalursachen bringt die immanente Samenkraft aus der feuchten Doppelmaterie den Organismus nach seiner physischen Seite hin hervor, indem sie die Formierung der Glieder und die ihnen eigentümlichen Eigenschaften und Attribute, wie Zahl, Anordnung, Lage, Härte, Geschmeidigkeit u. ä. bewirkt[92]).

Mit der Ausgestaltung des Leibes geht Hand in Hand die Herausentwicklung der Seele als der Wesensform des gesamten Organismus und des erstrebten Endzweckes des ganzen Prozesses. Alle Tätigkeiten der virtus formativa nach der körperlichen Seite hin gehen doch letzten Endes darauf hinaus, die Vorbedingungen für die Betätigung der Seele, d. h. einen für eine so hochstehende Form, wie es die Seele unter den übrigen Formen ist, geeigneten Träger zu schaffen. Je weiter nun die körperliche Ausgestaltung fortschreitet, umsomehr besteht für das Samenprinzip, die „Seele" des Samens, die Möglichkeit seine seelischen Fähigkeiten wirksam werden zu lassen, so daß mit dem Abschluß des fötalen Entwicklungsprozesses zugleich mit dem fertigen Leib auch die vollentfaltete Seele auftritt. Auch die Herausbildung der Seele ist eine sukzessive. Mit jeder erreichten Stufe höherer körperlicher Ausbildung wird auch die Entfaltung des seelischen Lebens entsprechend größer und reicher.

Jedoch darf man sich das gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis nicht so denken, als ob die fortschreitende körperliche Ausgestaltung die intensivere Betätigung der seelischen Samenkraft zur Folge

---

91) Albert spricht an verschiedenen Stellen von der Tätigkeit dieser Instrumentalursachen der virtus generativa. So einigermaßen zusammenhängend: De anima II tr 2 c 7; S de hom tr 1 Q 17 a 4; De animal XVI tr 1 c 4 (Hier besonders über den spiritus in semine); c 5; 6; 7; 8, 9 und 11.

92) De anima II tr 2 c 7: Duo autem opera sunt (sc. vitutis generativae) unum quidem membrorum formatio, altera autem est quod attribuitur membris, sicut numerus membrorum, et ordo, et situs, et asperitas, et lenitas etc. huiusmodi quae membris attribuuntur.

hätte, sondern die Sache liegt gerade umgekehrt. Deswegen treibt ja die „Samenseele" den leiblichen Entwicklungsprozeß voran, weil sie darnach strebt aus ihrem potentiellen Zustand zur Vollendung zu gelangen. Wenn auch die Pflanzen- und Tierseele noch nicht aktuell im Samen da ist, so wirkt sie im keimhaften Zustand doch bereits darin wie ein Kraftprinzip, denn ihre Potenzialität besagt nicht nur eine potentia materialis, sondern eine durchaus wirksame und tätige Potenz[93]). Deutlich spielt Albert auf diesen Gedanken an, wenn er ganz im Sinne seiner allgemeinen Eduktionslehre von einer Inchoativform, welche den Anfang der Seele bezw. ihrer Wesenheit bedeutet, oder von einer Seelendisposition des Samens[94]) spricht.

Um die sukzessive Herausentwicklung der Pflanzen- und Tierseele zu veranschaulichen, bedient sich Albert wieder des Vergleiches mit dem Kunstprinzip, der ars[95]). Wie das aktive Kunstprinzip erst allmählich sich in dem Kunstgebilde manifestiert, wie die spezifische Form erst am Ende des Bildungsprozesses in ihrer Vollendung sichtbar vor uns steht und dem Gegenstand den Stempel der Vollkommenheit aufdrückt, ebenso entfaltet sich das Samenprinzip (ars in semine) allmählich zu einem immer deutlicher sichtbar werdenden Lebensprinzip, um am Schluß des ganzen fötalen Entwicklungsprozesses als Seele, Lebensprinzip und spezifische Form in die Erscheinung zu treten und dem Lebewesen auf der ihm jeweils entsprechenden Organisationsstufe das Gepräge der Vollkommenheit zu verleihen.

Diese Vollkommenheit (perfectio) ist nach streng aristotelischem Muster bei den Pflanzen die vegetative, bei den Tieren die sensitive Seele und, wie Albert in Fortsetzung des Gedankenganges zunächst sagt, beim Menschen als Ergänzung der Seele der Intellekt[96]).

Die Wirksamkeit des Samenprinzips wird in Gestalt einer Lebenstätigkeit zum erstenmal dann offenkundig, wenn der Entwicklungsprozeß in das Stadium der Organbildung eingetreten ist. Mit

93) De animal XVI tr 1 c 13: ... et similiter qualiter sperma habet animam, et qualiter non habet animam: potentia enim habet animam, actu autem non. — S de hom tr 1 Q 17 a 3 sol: anima plantae et bruti sunt in semine non potentia materiali tantum, sed potentia efficientis et operantis. cf ibid. a 2; De anima I tr 2 c 13; II tr 1 c 3; De animal XVI tr 1 c 6 u. a.

94) De anima I tr 2 c 13.

95) De anima ibid: anima in semine sicut ars in artificiato!; S de hom tr 1 Q 17 a 4. Jeweils aber mit dem Hinweis auf de animal XVI (c 11). Diesem folgen wir auch im Nachstehenden.

96) Cum manifestantur haec opera erit manifestatio ipsorum virtutum successiva, eo quod primo manifestantur virtutes ignei caloris et mixti, et postea coelestis, et postea primo in operibus animae et membrorum incipiunt opera quae sunt virtutum quae sunt principia vitae (ibid. c 6 und 7: Die ars als sukzessiv wirkendes Prinzip!). Et cum manifestant vitae opera complementum animae erit per intellectum.

Beendigung dieses Stadiums tritt dann bei den Pflanzen die vegetative, bei den Tieren die sensitive Seele auf, was, wie gesagt, den jeweiligen Vollkommenheitsgrad der betreffenden Organismen bedeutet[97]). Dieser aber ist bei beiden verschieden. Tiersein bedeutet nicht nur Lebewesen sein, das wie die Pflanze vegetative Fähigkeiten aufzuweisen hat, sondern es bedeutet sinnliches Lebewesen sein, d. h. ein Lebewesen, dessen Seinsstufe mit der sensitiven Seele den Vollkommenheitsgrad erreicht hat; und zwar in der Weise, daß damit zugleich auch alle anderen Lebensfunktionen gegeben sind[98]). — Mit der Erlangung der forma specifica erhält das so beschaffene Lebewesen schließlich als endgültige Vollendung einen bestimmten Seinscharakter innerhalb einer Art (Pferd, Esel usw.)[99]). Es kann kein Zweifel sein, daß die Sukzessionstheorie Alberts aristotelischen Geist atmet. Um das zu erkennen hätte es gar nicht eines eigenen Hinweises auf den Stagiriten bedurft[100]). Denn ganz abgesehen von dem der albertinischen Psychologie zugrundeliegenden Begriffspaar Materie und Form im Sinne von Leib und Seele, war es doch vor allem die Lehre von Potenz und Akt, von der sich Albert bei seiner Darstellung leiten ließ. Wie das Niedrigere das Fundament für das Höhere darstellt, wie im Unvollkommenen der Potenz nach bereits das Vollkommene angelegt ist, so bildet die vegetative Seelenstufe die Voraussetzung für die sensitive, diese wiederum die Voraussetzung für die Betätigung der intellektuellen Seelenvermögen. Jede nächstfolgende Stufe schließt die Potenzen der vorangehenden als deren Aktualität und höheren Vollendungsgrad in sich, wie auch die vorangehende bereits in Potenz zu der ihr folgenden Stufe ist[101]). Mit Recht hat Arthur Schneider[102]) in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, daß trotz dieses Stufenreiches der Seelen die Substanzeinheit derselben gewahrt bleibt:

97) in operibus animae et membrorum incipiunt opera quae sunt opera vitae ... in plantis enim vitae opus est ab eo quod est sicut ars in semine quando format organa plantae. — Sicut humor seminis non fuit attractus et digestus simul cum figuratione membrorum, ita etiam non est simul vitae opus in ipso et species et perfectio plantae per animam vegetabilem. Et in animalibus non est simul vitae opus et perfectio secundum sensuum ad genus et speciem animalis.

98) quia eadem organa ... sunt vitae et sensus simul, eo quod in animalibus sentire est esse, ideo etiam quando fiunt organa sensus inest virtus animalitatis.

99) Et post illam est adeptio formae specificae secundum determinatam formam, quae dat esse et rationem in specie equo vel asino vel alii animali quod generatur.

100) Et sic intelligit Aristoteles non est vivum et sensibile simul, nec animal et equus simul.

101) De nat et orig an c 5: Oportet autem scire quod sicut in aliis, ita etiam in homine inchoatio vegetativi est in materia, et in esse primo substantiae animandae, et inchoatio sensibilis est in vegetativo et inchoatio rationalis est in sensitivo. — Hierzu vgl. unten S. 102 f. — Für Aristoteles vgl. H. Meyer, Gesch. der alten Phil. S. 312 und 316 ff.

102) Psychologie Alberts des Großen S. 39 ff und S. 70 ff.

Bei Pflanze und Tier stellen die zwei verschiedenen Grade nicht auch zwei voneinander verschiedene Substanzen dar. Die sensitive Stufe tritt nicht zu der vegetativen als neue Substanz hinzu, sondern sie wird einfach als deren nächsthöhere Vollkommenheit eduziert, sodaß die substantiale Einheit nicht gefährdet ist. Während diese Seelenstufen aber ex traduce entstehen, ist die menschliche Seele als die nächsthöhere Vollkommenheitsstufe unmittelbar vom schöpferischen Gott eingegossen[103]). Als intellektuelle Seele besteht sie aber nicht neben den beiden niedrigeren Stufen etwa als eine eigene, von diesen getrennte Substanz im Körper, sondern sie hat diese beiden als Potenzen in sich. Nicht eine Dreiheit von verschiedenen Substanzen ist sie, sondern nur eine Substanz mit drei Vermögen[104]). Albert weiß ebensowenig wie Aristoteles etwas von einer Pluralität der Seelen in einem Organismus. Die Einheit der Seele ist trotz ihrer dreifachen Virtualität gerettet. Jedes Lebewesen wird nur von einer Seele informiert. In dieser Seele laufen die verschiedenen seelischen Fähigkeiten wie in einem Kraftzentrum zusammen. Das jeweils höhere Seelenvermögen ist das herrschende und tonangebende, nach ihm wird die Seelenstufe und damit der Vollkommenheitsgrad des Organismus, in dem sie ist, bestimmt[105]).

Auf Grund dieser Erörterung läge es nahe Albert mit Thomas zusammen in jene Richtung einzureihen, die im Gegensatz zur franziskanischen Tradition die Lehre von der Mehrheit substanzieller Formen im Lebewesen, vorab im Menschen, verwirft. Wir mußten schon in einem anderen Zusammenhang[106]) darauf hin-

---

103) Über die Traduktion der niederen Seelen eingehend in De anima I tr 2 c 13; S th II tr 12 Q 72 m 3.

Über die menschliche Seele an unzähligen Stellen seines Schrifttums. Wir führen hier beispielshalber an: S de hom tr 1 Q 17 a 3 sol: formae omnes praeter animam rationalem potentia sunt in materia ipsa generabilium et corruptibilium et educuntur per actionem calidi, frigidi, humidi et sicci in commixtionem (Albert identifiziert hier das Werkzeug mit dem durch dasselbe wirkende Prinzip). De anima autem sola rationali dicimus, quod ipsa infundendo creatur et creando infunditur a prima causa, quae est ipse Deus ... nec habet efficientem nisi solum Deum.

104) S de hom tr 1 Q 7 a 1 sol ... vegetabile, sensibile et rationale sunt in homine substantia una et anima una et actus unus. — ibid. Q 78 sol: secundum nostram sententiam anima hominis una est substantia in vegetabili et sensibili et rationali ... ipsa immediate unitur materiae et sicut motor mobili. — ibid. Q 7 a 3 (wo er auch die Ansicht ablehnt, daß die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt sei. Sie ist nur zusammengesetzt aus dem quod est und dem quo est). — De anima III tr 5 c 4; De animal XVI tr 1 c 11; c 17; S th II tr 12 Q 70 m 1—3 u. a. Vgl. hierzu A. Schneider a. a. O. S. 73—88; Meersemann X a. a. O. S. 93—94; Augustin Delorme a. a. O. S. 352—360.

105) Vgl. H. Meyer, Gesch. der alten Phil. S. 312.

106) Siehe vorne S. 35 f. Außerdem verweisen wir auf De coelo et mundo III tr 2 c 1; De gen et corr I tr 6 c 5, wo Albert den Unterschied macht zwischen den ersten Formen und den zweiten, in denen die Elementarformen fortbestehen.

weisen, daß für Albert die Elementarformen im Kompositum als gebundene Seinsformen real fortbestehen. Nun stehen wir vor dem Problem, ob neben der Seele noch andere Wesensformen im Körper sind, etwa eine forma corporeitatis. Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, was Albert als Subjekt der Seele betrachtet. Ist es die noch nicht informierte materia prima, so würde sich daraus ergeben, daß nur e i n e substanziale Form, die Seele nämlich im Organismus vorhanden ist (so Thomas von Aquin). Ist es aber der Körper, d. h. eine von der Körperform bereits informierte Materie, so folgte, daß außer der Seele noch die Körperform da ist.

Sicher ist zunächst einmal, daß Albert jedes Mittelglied zwischen Leib und Seele verneint[107]). Ebenso sicher ist aber auch, daß er die materia prima nicht als das Subjekt der Seele ansieht, denn Träger der Seele kann nur der Körper sein. Eine andere Möglichkeit besteht für Albert nicht. Nicht der materia prima wird die intellektuelle Seele mitgeteilt, sondern dem mit dem Abschluß des fötalen Entwicklungsprozesses fertigen Körper[108]). Dasselbe gilt auch für die Pflanzen- und Tierseele, insofern nämlich die vegetative bezw. sensitive Seele als substanziale Form erst erreicht wird mit Beendigung des gesamten körperlichen Entwicklungsprozesses[109]). Deshalb kann es auch nicht die Seele als solche sein, die dem Körper seine Körperlichkeit verleiht. Albert weist zu wiederholten Malen darauf hin, daß die Seele überhaupt nicht Ursache und Prinzip für das Körpersein, sondern nur für das Belebtsein ist[110]), insofern eben der Mensch als Mensch ohne die intellektuelle Seele kein Lebewesen wäre, wie auch das Tier als Tier und die Pflanze als Pflanze ohne die sensitive bezw.

Als erste Formen verleihen sie ihrem Träger nur das substanzielle Sein, als zweite Formen verleihen sie ihm auch eine spezifische Tätigkeit. Fortbestehen können sie nur als erste Formen. Das erste Sein kann wieder ein freies und unversehrtes (liberum et integrum) oder ein gebundenes und geteiltes (ligatum et partitum) sein. Das freie Sein treffen wir in den Elementen, das gebundene als Bestandteile des Kompositums.

107) I Sent d 8 a 26.

108) S de hom tr 1 Q 17 a 3: In semine igitur hominis est virtus formativa membrorum corporis humani, q u i b u s f o r m a t i s per creationem infunditur anima a Deo.

109) Es möge in diesem Zusammenhang nochmals darauf hingewiesen werden, daß nach der allgemeinen Darstellung des Eduktionsprozesses das Auftreten der substantialen Form, trotz der Abhängigkeit von den vorangegangenen akzidentalen Veränderungen, etwas wesentlich Neues bedeutet im Werdeprozeß.

110) Ausführlich in De anima II tr 1 c 1; tr 2 c 2, wo ganz deutlich zum Ausdruck gebracht wird: principium viventium in eo quod vivunt est anima; anima est forma corporis naturalis potentia vitam habentis; vivere enim viventibus est esse; u. ä. — S de hom tr 1 Q 2 a 5; — De animal XVI tr 1 c 6 principium vitae in corpore etc.

vegetative Seele kein Organismus sein kann. Die Seele ist also nicht forma corporeitatis[111]).

Mit der Betonung der Einheit der Seele steht Albert Thomas nahe, mit der Annahme einer eigenen Körperform redet er aber dem Pluralitätsstandpunkt der älteren Schule das Wort. Er war es allerdings nicht allein, der eine solche Mittelstellung zwischen den beiden Richtungen seiner Zeit einnahm. Auch Heinrich von Gent nimmt eine forma corporeitatis im Menschen neben der Seele an und zeigt, wie trotzdem die Einheit des Seins im Menschen bestehen bleibt, indem er darauf aufmerksam macht, daß es zur Verleihung eines vollendeten, spezifischen Seins eines Organismus der Seele bedarf, da die Körperform dem Körper dies nicht zu verleihen vermag[112]). Albert hat zeitlebens an der Lehre von der Mehrheit der Formen im Sinne des Bestehens einer eigenen substanzialen Körperform neben der Seele festgehalten. Selbst in seinem letzten Lebenswerk, der theologischen Summe, sagt er an der Stelle, wo ex professo von der Vereinigung von Leib und Seele im Menschen die Rede ist, daß auch nach der Vereinigung beide als zwei verschiedene Formen fortbestehen[113]).

Mit der Frage nach dem Ursprung der Körperlichkeit und dem Prinzip des Körperseins stehen wir wieder am Ausgangspunkt unserer Betrachtung über die aktive Samenkraft im Sinne eines Eduktionsprinzips. Abgesehen von der aristotelischem, besonders aber auch christlichem Geist entsprungenen Lehre, daß der Intellekt wegen seiner erhabenen Tätigkeit, Geistigkeit und Unsterblichkeit von Gott, also von außen her induziert werden muß — eine Lehre, wodurch der allgemeinen Theorie von der Eduktion der Seele auf dem Gebiet des organischen Werdens eine Grenze insofern gezogen wird, als die Entfaltung der ratio seminalis nach der seelischen Seite hin ihre letzte und für eine Kreatur höchstmögliche Vollendung und Vervollkommnung nicht auf dem natürlichen Weg der Herausentwicklung findet — so läßt sich der Grundgedanke vorausstehender Erörterungen folgendermaßen zusammenfassen: Die dem Samen immanente Gestaltungskraft ist das aktive Prinzip bei der Eduktion der Wesensform. Indem sie auf die im Samen befindlichen Elementarqualitäten und sonstigen Kräfte einwirkt, wird die der Möglichkeit nach im Samen angelegte Form gleichsam herausgearbeitet. Damit die Wesensform aber eduziert werden

111) Näheres hierüber: Meesemann a. a. O. S. 94; Manser a. a. O. S. 129 f.; Schneider a. a. O. S. 20 ff.

112) So Albert: S de hom tr 1 Q 2 a 2.

113) S th II tr 13 Q 76 m 1: est enim quaedam unio ad modum communitatis plurium in uno; et sic unita remanent distincta secundum formas et proprietates suas; ibid. Q 77 m 3; Unius cuiusque esse substantiale est actus forma ultima ... forma autem ultima et constitutiva in homine est anima rationalis.

kann, muß dieses Prinzip auch bei der Schaffung und Bildung des Körpers aktiv beteiligt sein, d. h. es muß die für die Existenz jener Form notwendige körperliche Disposition, gewissermaßen als ein Mittel zum Zweck schaffen, da das Aktuellwerden und die immer mehr zunehmende Betätigung der aktuell gewordenen Form auch ein immer höher entwickeltes körperliches Sein voraussetzt[114]).

Mußten wir schon bei der Behandlung des Privationsbegriffes als Eigentümlichkeit albertinischen Denkens die empirische Einstellung unseres Scholastikers vermerken, so gilt dies in demselben Maße von der soeben behandelten Frage. Mit Recht bemerkt P. Alfons M. Well[115]), daß einer durch und durch metaphysisch orientierten Philosophie, wie es etwa die thomistische ist, eine Auffassung, wie sie der Entwicklungs- und Sukzessionstheorie Alberts zugrundeliegt, fremd bleiben mußte. Ihr schien durch solche Anschauungen die substantielle Einheit im Organismus gefährdet. Wer allerdings auch Ernst macht mit dem aristotelischen Substanzbegriff, kann unmöglich zu einem Formenpluralitätsstandpunkt gelangen, wie er in der Abfolge der Formen während des Entwicklungsprozesses und in der Annahme einer eigenen Körperform im Menschen neben der Wesensform der Seele zum Ausdruck kommt. So besteht aber auch nach Thomas zwischen Substanz und Akzidenz eine unüberbrückbare Kluft und ein Werden im Sinne des hl. Albert war ihm undenkbar, da ihm die beiden Begriffe Substanz und Akzidenz sonst allzusehr nur als regulative Begriffe und die substanziale Einheit als dynamische Einheit gelten würde, d. h. eine Einheit auf Grund der Dominanz der Hauptform. Ob Albert diese Spannung zwischen metaphysischen Postulaten und empirischem Denken nicht selbst in etwa empfunden hat? Auffällig ist, daß wir in seinen metaphysisch-psychologischen Betrachtungen nichts über das Formalprinzip der Körperform erfahren, so daß sich Arthur Schneider zu der Feststellung gezwungen sieht: „Ob er (Albert) auch hier den Ursprung der Körperlichkeit in erster Linie auf die im Samen enthaltene Wärme (im Sinne der dreifachen Gestaltungskraft, siehe oben) zurückgeführt hätte, wie überall da, wo er über die Zeugungskraft handelt, ist schwer zu sagen"[116]). Wo er aber davon spricht, und das allein gehört zunächst in unsere Aufgabe, hat er sich zugunsten gewisser Selbständigkeiten der Form- und Kraftprinzipien beim orga-

114) Näheres hierüber vgl. A. Schneider, Psychologie etc. S. 27 f. Eine neuplatonische Seelenlehre, allerdings in christlichem Gewande, trägt Albert vor in seinen Schriften De intell et intelligib und De causis et proc univ. Hier stammen die Formen nicht aus der Materie, sondern in absteigender Emanation aus den Intelligenzen. Für unseren Zusammenhang scheidet dies aus, zumal Albert in diesen Werken, besonders letzterem, mehr referiert als seine persönliche Einstellung vorträgt.

115) Der Vitalismus Alberts des Großen S. 74 ff.

116) a. a. O. S. 33.

nischen Werden an der Erfahrung orientiert und doch wenigstens ein Einheitsprinzip zugrundegelegt, das dem Substanzbegriff insofern nahekommt, als in seinem Wirken ein einheitliches Verhalten garantiert ist. —

IV. Albert und die Lehre von der Variabilität der Arten.

Im Anschluß an die albertinische Sukzessionslehre heischt eine andere Frage wenigstens kurz der Berücksichtigung: Ist Albert etwa ein Vorläufer einer Entwicklungstheorie im modernen Sinn und damit ein Vertreter der Variabilität der Arten gewesen?

Was lehrt die moderne, seit Darwins und Haeckels Tagen in die organischen Naturwissenschaften eingeführte und in den verschiedensten Modifikationen noch heute sich als brauchbar erweisende, Entwicklungs-(Deszendenz-)theorie in ihren Grundzügen? Die Mannigfaltigkeit der Lebensformen, wie wir sie heute allenthalben über der Erde feststellen können, ist nicht eine ursprüngliche, sondern allmählich gewordene. Die Arten sind nicht unveränderlich und konstant, als ob sie von Anfang an nebeneinander und voneinander abhängig bestünden, sondern sie sind durchaus variabel, voneinander ableitbar und auseinander entstanden. Die Organismen sind das Ergebnis einer von einfachsten Strukturen zu immer komplizierteren und höher organisierten Lebensformen führenden Entwicklung. Womöglich stand am Anfang überhaupt nur eine einzige und einfachste Urform, aus der sich im Laufe der Zeit der gesamte Organismenbaum mit seinen zahlreichen Verzweigungen entfaltete. Die alleinige oder doch hauptsächlichste Ursache in diesem Entwicklungsprozeß ist der Kampf ums Dasein (struggle for life) und die hierdurch bewirkte Naturauslese (selection). Besonderer Nachdruck ist im Sinne Darwins und Haeckels bei diesen Entwicklungsursachen aber darauf zu legen, daß das Zustandekommen zweckmäßig ausgestatteter Lebewesen völlig blind, auf rein mechanischem Wege und ohne Anwendung von zwecktätigen Prinzipien sich vollziehe[117]).

Stellen wir dem kurz den albertinischen Entwicklungsgedanken gegenüber: Albert erklärt die Entstehung der Formen als eine Überführung der konfusen Inchoativformen in eine immer vollendetere

117) Über Augustins Stellung zum Entwicklungsgedanken vgl. H. Meyer, Keimkräfte S. 184 ff und, Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles S. 11 und 34 ff, wo nachgewiesen wird, daß keine Berührungspunkte mit den modernen Entwicklungsideen gegeben sind, die sich übrigens vom mechanistischen Standpunkt fast durchwegs weggewandt haben und zugunsten einer vitalistischen Auffassung wieder der teleologischen Betrachtungsweise des Lebens das Wort reden. (Vgl. hierzu das Schrifttum von Hans Driesch und Hans André.)

Form. Die positiven Anlagen der Formen in der Materie lassen eine solche Möglichkeit von Weiterentwicklung zu, da Albert bei dem appetitus materiae ad formam vor allem an ein Verlangen nach höherer und vollkommenerer Formung denkt. Dieser Gedanke, der letzten Endes auch seiner Sukzessionstheorie zugrundeliegt und der tatsächlich eine Entwicklung von Vollkommenerem aus Niederem zum Ausdruck bringt, ließe sich in dieser allgemeinen Gestalt wohl für eine Deszendenztheorie in Anspruch nehmen; umso mehr als Albert, wie wir sahen, ganz deutlich die Ansicht vertritt, daß das pflanzliche Leben in der Materie, das tierische im pflanzlichen und das vernünftige im tierischen angelegt sei[118]). Daß dies aber nicht im modernen Sinn zu verstehen sei, dafür sprechen folgende Gründe:

Einmal betont Albert mit Nachdruck, daß die virtus formativa als die Gestaltungskraft im Entfaltungsprozeß der ratio seminalis ein durchaus zweck- und sinnvoll wirkendes Prinzip darstellt. Wenn wir uns an den Zusammenhang der ratio causalis mit der ratio seminalis erinnern[119]), so kann das gar nicht anders sein. Auch die Naturprozesse geschehen nur im Anschluß an das göttliche Walten in der Natur und nach seinem nun einmal so festgesetzten Plan und Willen. Der Gedanke einer mechanischen Entwicklung und eines dem blinden Zufall überlassenen Geschehens in der Natur ist in einem teleologischen Weltbild, wie es allen christlichen Scholastikern zu eigen war, unmöglich. — Das zeigt sich schon deutlich rein äußerlich in der Begriffssprache darin, daß die natürlichen Prinzipien und Ursachen mit dem Ausdruck rationes, d. h. vernünftig wirkende Kräfte, belegt werden, denen andrerseits aber wieder nur insofern Vernünftigkeit und Sinnhaftigkeit zugesprochen werden kann, als sie eben Zweit- und Mittelursachen in der Hand der Erstursache schlechthin darstellen.

Wird mit diesem Moment vor allem die darwinistische Färbung der Entwicklungstheorie getroffen, so kann man Alberts Sukzessionstheorie aber auch nicht für den allgemeinen Grundgedanken der Deszendenztheorie in Anspruch nehmen, der darin gelegen ist, daß die Entstehung der Arten als eine Entwicklung höher differenzierter Lebewesen aus niedrigeren zu erklären ist. Bei Albert kann es sich überhaupt nicht um eine Artenbildung im Sinne einer phylogenetischen Abstammung handeln. Gott hat bei der Schöpfung die Organismen in artverschiedenen Geschlechtspaaren geschaffen und ihnen die Fähigkeit verliehen sich artgemäß fortzupflanzen, so daß aus dem Esel ein Esel und aus dem Menschen wieder ein Mensch hervorgeht. Und wenn es wirklich von dieser Regel inso-

118) Vgl. Anm. 101 S. 97.
119) Siehe S. 47 f.

fern eine Ausnahme gibt, als etwa aus der Kopulation von Esel und Pferd, oder von Fuchs und Hund (von Albert angeführte Beispiele) ein neues Lebewesen hervorgeht, das ein Mittelding zwischen seinen beiden Eltern darstellt, so findet auch das Albert nicht als inconveniens und außerhalb der artgemäßen Erzeugung stehend, da er darin nichts anderes zu erblicken scheint als ein Analogon zum Pfropfen bei den Pflanzen. Zudem handelt es sich nicht um eine Bastardierung im Sinne einer vererblichen Variation, da diese Wesen doch steril sind und bleiben[120]). — Das Problem einer phylogenetischen Abstammungs- oder Entwicklungstheorie war der damaligen Zeit wohl nicht völlig unbekannt (vgl. S. 106 Anm. 123), aber die Lösung konnte infolge des Formbegriffes nur negativ ausfallen. Das organische Werden bedeutet nicht einen Übergang von einer Artform in eine andere. Die Formen, auf deren Herausbildung der Entwicklungsprozeß gerichtet ist, verbürgen ja gerade die Konstanz der Arten. Sie sind nach Art und Gattung verschieden und der Grund dafür, daß jedes Lebewesen innerhalb derselben Gattung auch denselben Arttypus verkörpert wie er seinen Erzeugern selbst eigen ist[121]). Um ja einer Mißdeutung der albertinischen Sukzessionstheorie zu entgehen, muß also besonders darauf hingewiesen werden, daß seine Lehre von den Inchoationen der Formen keine Bedeutung für die Stammesentwicklung hat; verlegt er doch die Artunterschiede in die Inchoativform selber und zeigt damit an, daß es sich bei seiner Entwicklungslehre nicht um ein phylogenetisches, sondern um ein ontogenetisches Problem handelt.

Hier freilich, in der Ontogenese, vertritt er eine ausgesprochene (teleologisch fundierte) Entwicklungslehre. Und es kann nicht ge-

120) De animal XVI tr 2 c 10 (De vera causa sterilitatis mularum ex consideratione equi et asini collecta.): Sicut enim est in insitionibus, quod insitio similis in simile vel in conveniens sibi magis proficit, ita etiam est in tali animalium mixtura. Daß es sich dabei nicht um erbliche Variationen oder Artenumwandlungen handelt, sondern um individuelle Veränderungen: vgl. De Vegetabil V tr 1. c 7: „Von den fünf Arten der Umwandlung einer Pflanze in eine andere." Albert zählt hier auf: Pfropfen, Kopulieren, Kreuzen u. a. Nicht um Artenumwandlungen handelt es sich hierbei, sondern um individuelle Veränderungen.

121) De animal XVI tr 1 c 1: Quaedam etiam sunt in physicis contingentem habentes et mobilem substantiam, sicut ea quorum substantia generata et corrupta non reiteratur eodem numero, sed reiteratur eadem forma et specie: sicut homo et asinus et quaecumque sunt generabilia et corruptibilia; et in his est hoc ipsum, quod forma et specie manent divinum, et hoc appetunt secundum naturam: eo quod omnia permanens desiderant. — ibid. c 2: per se enim generatur simile ex sibi simili, et non ex spermate arboris animal, aut e converso. Omne enim quod generatur, generatur et ex aliquo efficiente et in aliquo materiali principio suae generationis. (Albert nennt dies bezeichnenderweise eine quaestio gravis!). — De anima II tr 2 c 7: Quaerunt autem isti qualiter tunc fit generatio univoca, ut ex planta planta, et ex homine homo... Sed ad hoc nos dicimus ... et sic ex planta planta et ex homine homo et sic de aliis.

leugnet werden, daß er damit nahe an Gedankengänge herankommt, die zum Grundbestand moderner biologischer Wissenschaft gehören.

Die Tatsache, daß bei der Embryonalentwicklung jedes Einzelwesens gewisse Stadien beobachtet wurden, welche deutlich die Merkmale einer niedrigeren Lebensform an sich tragen, hat zur Aufstellung der Hypothese geführt, der individuelle Werdegang eines Lebewesens durchlaufe eine allmähliche Abfolge von Stufen, die sich aus tiefer stehenden Formen zu immer höher differenzierten Organisationen entfalten. Diese Feststellungen haben in Verbindung mit der Deszendenztheorie Ernst Haeckel veranlaßt das sogenannte „biogenetische Gesetz" aufzustellen, das sich kurz in die Worte zusammenfassen läßt: Die Ontogenie ist eine abgekürzte Wiederholung der Phylogenie[122]). Wenn Albert nun auch nicht den Gedanken, der diesen Beobachtungen zugrundeliegt, in der Gestalt eines deszendenztheoretischen Problems aussprechen konnte, — er kannte ja keine Stammesentwicklung in diesem Sinne —, so zeigen seine Ausführungen über die Sukzession der Formen in der Ontogenese doch deutlich Grundzüge auf, die einem mittelalterlichen Scholastiker auch in den Augen eines modernen Biologen alle Ehre machen müßten. Man darf nicht vergessen, daß Albert nicht jene Fülle von Erfahrungstatsachen zu Gebote stand, wie es der Naturwissenschaft der Neuzeit mit Hilfe des Experimentes möglich geworden war.

Eine ähnliche Hinneigung zu modernen Ideen, selbst zu jener der Umwandlung einer Art in eine andere, scheint sich auch aus der Schrift „Über die Pflanzen" nachweisen zu lassen. Freilich heißt es auch hier sofort in der Bewertung des vorgebrachten Beweismaterials vorsichtig zu sein. Im 7. Kapitel De vegetabilibus V tr 1 erzählt uns Albert außer den genannten (vgl. Anm. 120) Arten der Verwandlung einer Pflanze in eine andere, auch von einem Übergang von Feigenästen in Sykomoren, von Eichenzweigen in Weinreben, von Ölbaumablegern in Oleaster, von Weizen in Roggen und umgekehrt, von Waldbäumen der einen in solche anderer Arten, u. a. Dasselbe behauptet er im 2. Buch tr 1, c 2, wo er von der Einteilung der Pflanze als Gattung in die ihr zunächst untergeordneten Arten spricht. Letztere gehen ineinander über, sei es mit der Zeit infolge Alters oder durch Ausartung einer Pflanze in eine ihr verwandte Art.

So sehr nun auch aus den angeführten Beispielen Alberts Stellungnahme zugunsten der Ansicht von der Wandelbarkeit der natürlichen Arten zu sprechen scheint, so merkwürdig müßte es klingen, — wollte man ihm tatsächlich diese Meinung zuschreiben —

122) K. Kraepelin, Einführung in die Biologie (Leipzig 1926) S. 317 f.

wenn er sozusagen in einem Atemzug jene lobt, welche behaupten, daß eine Art unmöglich in eine andere übergehen kann[123]). Wie sind also diese (scheinbaren) Umwandlungen zu verstehen? Und wie läßt sich Alberts Grundsatz von der Konstanz der Arten trotzdem aufrecht erhalten?

Wenn er z. B. aus einem Weizenkorn eine Roggenpflanze oder aus einem Roggenkorn eine Weizenpflanze hervorgehen läßt, so liegt hier eine für unseren Wissensstand allerdings falsche Vorstellung zugrunde, die uns die Lösung zu beiden Fragen an die Hand gibt. Wie es scheint war zu Alberts Zeit die Ansicht weit verbreitet, daß Weizen und Roggen gar nicht zwei voneinander verschiedene Getreidearten neben den anderen darstellen, sondern nur zwei verschiedene Spiel- und Abarten, modern gesprochen Varietäten ein und derselben Getreideart. Dieser Auffassung scheint sich auch Albert angeschlossen zu haben, wenn er dem Weizenkorn die Potenz zuspricht Roggen zu zeitigen und umgekehrt[124]).

Die anderen aufgeführten Fälle, wie der Übergang von Eichenzweigen in Weinreben, das Auftreten von Waldbäumen aus dem abgetragenen oder sich selbst überlassenen Waldbestand, das Entstehen von Misteln, Flechten und sonstigen Epiphyten aus anderen Pflanzen können ebenfalls nicht für die Theorie der Artumwandlung geltend gemacht werden. Zu deutlich spricht Albert davon, wie er sich die Entstehung solcher neuer Organismen denkt. Nicht eine Pflanze verwandelt sich in eine andere, artverschiedene und ruft so die neuen Formen und Arten hervor, sondern die Beweisführung hängt offenbar mit der Lehre von der Urzeugung zusammen: Die Substanz der einen Pflanze oder wenigstens die Säfte derselben faulen und geben so die Materie ab, aus der unter dem Einfluß der Sonne (sol vegetabilium pater existens), die neuen Formen hervorgehen[125]). Scheidet somit in den angeführten Beispielen die Mutter- oder Wirtspflanze als eine bei der Entstehung neuer Formen und Arten aktiv mitwirkende Ursache insofern aus, als sie lediglich — und das in ganz entfernter Weise — das Material zu liefern imstande ist (potentia materialis), so kann von einer eigentlichen Verwandlung eines Lebewesens in ein anderes und damit von einer Transmutation der Organismen im Sinne des Überganges einer Art in eine andere kaum die Rede sein.

So sehr also auf den ersten Blick bei Albert sich Gedankengänge zu finden scheinen, die für eine Variabilität der Formen und Arten sprechen würden, so deutlich schlägt bei genauerem Zusehen immer wieder der Grundgedanke von der Konstanz der Ar-

123) De Vegetabil V tr 1 c 7.
124) ibid. c 7. (non actus in actum, sed potentia in actum tantum!).
125) ibid. tr 1 c 7.

ten durch. Es wäre ein vergebliches Bemühen ihn als einen Vorläufer moderner Entwicklungsideen in Anspruch zu nehmen oder ihn gar für einen Deszendenztheoretiker zu erklären. Eine andere Frage ist freilich die, ob Albert nicht soweit als möglich einer Evolutionslehre das Wort geredet hätte, die an der Umwandlung der Arten und der phylogenetischen Entwicklung des Organismenreiches festhält, wären ihm nur das Tatsachenmaterial und die Forschungsergebnisse der Neuzeit zur Verfügung gestanden. Eine gewisse Hinneigung und manche Ansatzpunkte sind bei ihm gegeben. Sicherlich würde aber auch dann noch seine vitalistisch-teleologische Einstellung den Ausschlag gegeben haben.

V. Die Urzeugung.

Im Rahmen des Problems der albertinischen rationes seminales ist schließlich noch ein abschließendes Wort über die Urzeugung zu sagen. Infolge der strengen Fassung des Begriffes der Keimkraft im Sinne eines Form- und Wirkprinzips beim fötalen Entwicklungsprozeß blieb das Problem bisher auf die Vorgänge der geschlechtlichen Zeugung beschränkt. Albert bleibt hierin auch bei der Lehre von der generatio aequivoca konsequent. Trotz mancher Anklänge an augustinisches Lehrgut, ist er sachlich doch nicht in die Reihe jener Scholastiker einzugliedern, welche das spontane Entstehen mancher Lebewesen auf die in der Erde verborgen liegenden Keime oder Keimkräfte zurückführen. Wohl mußten wir in einem anderen Zusammenhang darauf hinweisen, daß Albert gelegentlich an solchen traditionellen Anschauungen festzuhalten gezwungen war, wenn es galt die nachträgliche Entstehung niederer Organismen mit dem christlichen Schöpfungsbegriff in Einklang zu bringen[126]). Doch kann dies nicht als sein letztes Wort angesehen

126) Vgl. S. 6 ff, wo gezeigt wird, daß Albert von rationes causales und primordiales im Sinne Augustins spricht um die Urzeugung mit dem christlichen Schöpfungsgedanken in Einklang bringen zu können. Doch wurde es dort schon als ein Notbehelf charakterisiert. In seiner eigentlichen Lehre von der Urzeugung geht er in den Bahnen des Stagiriten und weiß nichts von Keimkräften in der Erde, welche die Urzeugung bedingen würden. Wenn Schwertschlager a. a. O. S. 89 unter den in diesem Zusammenhang erwähnten rationes causales die mannigfache Mischung der Elemente verstehen will, so scheint uns dieser Harmonisierungsversuch zwischen augustinischem und aristotelischem Lehrgut bei Albert nicht zutreffend zu sein. Vielmehr sprechen die betreffenden Stellen für die Annahme, daß Albert da, wo er den augustinischen Begriff verwendet, auch wirklich den augustinischen Gedanken einer keimhaften Grundlegung vertritt, während er in seinen aristotelischen Schriften Anschauungen des Stagiriten zugrundelegt. Als Beweis führen wir noch einige Stellen aus den beiden theologischen Schriften an:

S th II tr 8 Q 30 m 1 a 1 ad quaest: Hier behandelt Albert die Frage nach der Möglichkeit der durch böse Geister und Zauberer hervorgebrachten Schein-

werden in der Frage der Urzeugung. Überall da, wo er unabhängig vom Schöpfungs- oder Wunderproblem über die generatio spontanea handelt, geht er einen anderen Weg, der ihm von Aristoteles und seinen Kommentatoren vorgeschrieben wird. Diese Anlehnung an den Stagiriten kommt besonders in seinen philosophischen Schriften zum Ausdruck, und es ist notwendig beide Wege auseinanderzuhalten, will man seiner Lehre von der Urzeugung keine Gewalt antun.

Gestützt auf die Beobachtung, daß mitunter Lebewesen aus Schlamm oder Fäulnisstoffen hervorgehen, haben Aristoteles und die ganze Naturlehre der Folgezeit mit ihm auf die Tatsache einer generatio spontanea oder originaria, d. h. auf die Zeugung ohne Samen oder Keime geschlossen[127]). Albert zählt unter diese Organismen alle niederen Tiere, wie Würmer, Insekten, Schlangen u. ä.[128]). Wenn er andrerseits auch ausdrücklich sagt, daß bei den

---

wunder, so etwa, daß aus den Stäben Schlangen werden (Exod 7, 10 und 11). Albert gibt hierbei folgende Lösung: Die Zauberer taten in kurzer Zeit nichts anderes, als was auch die Natur im Laufe der Zeit allmählich zustandezubringen vermag. So wenn aus Holz Schlangen hervorgehen auf Grund von Samen, die in den Elementen zerstreut liegen; als Zeichen führt er die Beobachtung an, daß an Stelle des Markes verfaulter Bäume Schlangen gefunden werden: ordine enim naturae seminibus sparsis in elementis natura ligni in virgis mutata est et in dracones conversa. Cuius signum est, quod saepe in arboribus putrefactis loco medullae generatae serpentes inveniuntur et dracones... — Albert scheint also tatsächlich elementare Samen anzunehmen, aus denen sich gewisse Lebewesen entwickeln. An anderen Stellen spricht er wieder von einer virtus sementiva, die in Verbindung mit den Sternbewegungen die Erzeugung bewirkt: II Sent d 14 a 9: Ad productionem plantarum sufficit motus stellarum cum virtute sementiva, et sufficit eis generans aequivoce propter similitudinem materiae suorum in partibus suis, während zur generatio univoca das nicht genügt. S th II tr 11 Q 61 sol ad 2: talia (sc. animalia perfecta) enim virtutem sementivam non possunt habere in elementis, nec effectivam causam possunt habere in stellis ... in animalibus imperfectis semen sufficiens est in materia putrefacta et activum sufficiens in radiatione stellarum sicut dicunt philosophi, Aristoteles et Avicenna. (ibid. ad 3).

Wenn Albert in diesen letztgenannten Stellen die Sterne auch als aktive und effektive Ursache bei der Urzeugung bezeichnet (bei den höheren Tieren fällt ihren ja nur die Rolle einer Dispositivursache zu: ibid. sol ad 1), so kann unter dieser virtus sementiva doch wohl kaum nur ein Materialprinzip im Sinne der Kombination der Elemente des Stoffes verstanden werden. — Die richtige Lösung scheint tatsächlich die zu sein, daß Albert als Theologe die innere Schwierigkeit herausfühlte, die ihm dadurch erstand, daß er mit seinem Schöpfungsbegriff in Konflikt geraten mußte, wenn er an der aristotelischen Lehre von der Urzeugung festhielt. Dort, wo er als Aristoteliker spricht, bringt er auch die aristotelische Ansicht zum Vortrag. Ein Harmonisierungsversuch dürfte darnach wohl nicht am Platze sein.

127) Einen Abriß der Geschichte der Lehre von der Urzeugung gibt I. Schwertschlager in seinem Buche: Die erste Entstehung der Organismen nach den Philosophen des Mittelalters. Mit besonderer Rücksichtnahme auf die Urzeugung.

128) De animal V tr 1 c 1; XXI tr 2 c unic.; ibid. tr 1 c 6. Vgl. hierzu ibid. XXIV—XXVI. — S th II tr 11 Q 61 ad quaest 2 ad 1 u. a.

Pflanzen eine geschlechtliche, und sei es nur eine den Tieren sehr entfernt analoge Fortpflanzung stattfindet, so rechnet er doch sämtliche Pflanzen zu jenen Lebewesen, die ausnahmslos der Urzeugung unterliegen können. Selbst die höchst organisierten Pflanzen, wie Bäume und Sträucher gehören hierher[129]).

Damit eine Urzeugung stattfinden kann, müssen zwei Faktoren zusammenwirken: eine geeignete stoffliche Grundlage und der Einfluß der Gestirne als bewirkende Ursache.

Die stoffliche Grundlage muß eine bestimmte Beschaffenheit aufweisen. Eine entsprechende Mischung der Zeugematerie aus den vier Elementen ist die materiale Voraussetzung für den Eintritt der generatio aequivoca. Diese Mischung ist je nach der Örtlichkeit verschieden und veranlaßt verschiedene Formen entsprechend den aktiven und passiven Urqualitäten. Besondere Bedeutung kommt wiederum der Wärme zu, die Albert mit Aristoteles geradezu als „Lebenswärme" verstanden wissen will[130]). Da wir es mit Fäulnisstoffen und Abfall- oder Ausscheidungsprodukten aus dem Reich der Lebewesen zu tun haben, kann es sich bei der Urzeugung letzten Endes nicht um eine völlig anorganische Materie handeln. Aus Unorganischem kann nie Organisches hervorgehen. Diese Erkenntnis ist wichtig, weil dadurch von vorneherein eine mechanische und materialistische Auffassung der Urzeugung unmöglich ist. Auch im toten organischen Stoff ist die Wärme zugleich eine Art Kraft, die zur Auswirkung der Lebensform disponiert und bewegt. Eine andere Interpretation der scholastischen Lehre von der generatio aequivoca ist schon deshalb undenkbar, weil sie durch ihre Orientierung an Aristoteles auch dessen Satz auswertete[131]), daß die Kraft, welche im Samen und jene, welche in der Urzeugung das neue Pflanzenleben hervorruft, dieselbe sei. Diesen Gedanken hat sich auch Albert zu eigen gemacht (vera opinio!), wenn er sagt: „Same ist all das, woraus eine generatio zustandekommt, gleichviel ob es sich dabei um einen Samen handelt, der erst der Materie mitgeteilt wird, wie es bei allen Organismen ersichtlich ist, welche aus Fäulnisstoffen erzeugt werden oder aus irgendeiner an-

129) De Vegetabil IV tr 2 c 1 und 2: De generatione originaria plantarum. tr 3 c 1, wo die Urzeugung bei höheren Tieren bereits in Abrede gestellt, bei höheren Pflanzen jedoch ausdrücklich angenommen wird. ibid. V tr 1 c 7: Die Entstehung aus Fäulnisstoffen ist etwas „sehr gewöhnliches". ibid. I tr 12 und 13: Die beiden Arten der Pflanzenentstehung. — De animal XXI tr 2 cap unic u. a. (vgl. Anm. 128).

130) Vgl. hierzu Strunz, Albertus Magnus S. 136. Zugrunde liegt die aristotelische Stelle De gen anim III, 112: „Es entstehen Tiere und Pflanzen in der Erde und im Feuchten, weil in der Erde Wasser vorhanden ist und in dem Wasser Luft, in aller Luft aber Lebenswärme, so daß gewissermaßen alles von Leben erfüllt ist."

131) Hist anim V, 1; 539 a 18. Vgl. hierzu Schwertschlager a. a. O. S. 46 ff.

deren Mischung der Elemente durch die Kraft der Sterne hervorgebracht wird"[132]).

Die Mischung der Elemente allein würde demnach nicht genügen, wenn nicht durch die Kraft der Sterne in ihr ein Lebenskeim, ein Same, und damit der Beginn des Lebens hervorgebracht würde. Hier sind astrologische Einflüsse nicht zu verkennen, wenn sie auch, wie wir unten sehen werden, durch die Vorstellung des Mittelalters bzgl. der Natur der Himmelskörper bedeutend abgeschwächt werden.

Wie denkt sich nun Albert die Übertragung der Kraft der Sterne auf die Zeugematerie? Es geschehe dies zumeist vermittelst der Strahlen, welche die Sterne aussenden. Dadurch kämen gewisse formgebende Kräfte in die irdischen Dinge hinein[133]). Unter anderen nennt Albert hier ausdrücklich die vier Elementarqualitäten, in denen die Kraft der Sterne in den Dingen existiere[134]). Wir werden uns demnach die Sache folgendermaßen vorzustellen haben: In den Elementarqualitäten, zumeist der Wärme, wirkt sich die Kraft der Sterne aus, die durch Ausstrahlung in die Materie der sublunarischen Welt gelangt[135]). So sind es im eigentlichen Sinne die Einflüsse von seiten der Himmelskörper, welche in der Zeugematerie die für die Urzeugung notwendigen Kräfte auslösen, den Anstoß zur Belebung geben, gewissermaßen den „Samen" schaffen und die nötige „Lebenswärme" bedingen, auf Grund deren sich aus der Mischung der Fäulnisstoffe die entsprechenden Organismen bilden[136]).

Die Zeugematerie ist also nach Albert nicht schon von vorneherein mit einem Samen oder einer Keimkraft im Sinne Augustins begabt, aus deren Wirksamkeit und Entfaltung das Lebewesen hervorgeht. Sie liefert nur das geeignete Material und die entsprechende Disposition, während das wirklich aktive Prinzip in der Kraft der Sterne zu suchen ist, die vor allem in Gestalt des „calor vivificativus et formativus" bei der Zeugung ihre lebensspendende Tätigkeit im Stoff entfaltet[137]). Darin aber unterscheidet sich die Urzeugung von der geschlechtlichen Zeugung, daß bei der ersteren das Zusammenwirken beider genügt zur Hervorbringung des Lebe-

---

132) De anima I tr 2 c 13.

133) De nat loc I c 5: Quia compertum est coelum diffundere virtutes formativas in omne quod est, maxime autem diffundit in eas per radios emissos a luminibus stellarum: et ideo consequens est, ut quaelibet figura radiorum et angulus diversis in inferioribus causet virtutes.

134) ibid. I c 4.

135) Näheres hierüber vgl. auch Fronober a. a. O. S. 22 ff: Die Kraft der Sterne in den Dingen, die ersten Eigenschaften.

136) Schwertschlager a. a. O. S. 89 ff.

137) S th II tr 10 Q 39 m 1 a 1 part 1 quaest 1 ad 3 und 4.

wesens, während die univoke Zeugung noch eines eigenen Samenprinzips bedarf, wie wir es oben kennen gelernt haben[138]).

Anschließend an diese grundsätzlichen Erörterungen tauchen verschiedene Fragen auf. Zunächst muß doch zu bedenken geben, wie Albert und die ganze Scholastik mit ihm den Himmelskörpern einen solchen entscheidenden Einfluß auf die irdischen Geschehnisse zuschreiben können[139]). Wird dadurch nicht einem ausgesprochenen Mechanismus das Wort geredet? Im Gegenteil! Denn die Sache liegt doch offenbar so: Infolge mangelhafter Naturbeobachtung sah man sich vor Tatsachen gestellt, für die ein hinreichender Erklärungsgrund erforderlich war. Eines stand ein für allemal fest: Aus rein mechanischen Kräften kann das Leben sich nicht entwickeln. Da nun in der irdischen Natur keine anderen Kräfte als chemisch-physikalische zu finden waren, nahm man seine Zuflucht zu den Einflüssen aus einer höheren Region. Das ist wohl ein Notbehelf; aber er zeigt, wie fremd der Scholastik eine Entstehung aus rein mechanisch wirkenden Kräften war. Wir dürfen hierbei eben nicht den Maßstab der modernen Naturwissenschaft anlegen, nach der die Himmelskörper auch nur mechanische Kräfte bieten; in der Anschauung des Mittelalters aber boten sie mehr. Die Himmelskörper waren nicht nur wesentlich von den irdischen Körpern verschieden, sondern sie waren auch ihrer Natur nach an Vollkommenheit weit über jene erhaben. Und diese ihre vollkommenere Natur verlieh ihnen auch höhere Kräfte, unter anderen auch die Kraft in der Urzeugung Lebewesen im wahrsten Sinn des Wortes hervorzubringen[140]).

Eine andere Schwierigkeit bleibt aber trotzdem in der Lehre von der Urzeugung bestehen. Wir fragen uns vergebens, wie es möglich ist, daß durch das Zusammenwirken der aktiven und passiven Kräfte der Zeugematerie einerseits und der Himmelskörper andrerseits Lebewesen von verhältnismäßig hoher Organisation, wie es etwa doch schon bei den höheren Pflanzen mit ihren mannigfachen seelischen Funktionen der Fall ist, sollen entstehen können. So wie Albert die Vermögen der vegetativen Seelenstufe erklärt, auf der bereits Selbstbewegung in Ernährung, Wachstum und Vermeh-

138) S de Cr tr 4 Q 70 a 2: Planta non de necessitate producitur a planta, sed ad productionem plantae sufficit proportio mixtionis agentium et patientium in inferioribus ad naturam plantae, et proportio stellarum moventium in superioribus. In animalibus autem maxime perfectis, non sufficit hoc...

139) Vgl. hierzu Phys I tr 1 c 4; VIII tr 1 c 13; S de Cr tr 3 Q 18 a 1 und 2 sol; II Sent d 15 a 4 und 5 sol; S th II tr 11 Q 53 m 1 a 1 und 2; Q 61 sol; u. a.

140) Diese Auffassung läßt sich kaum schärfer ausdrücken als mit den Worten, die Suarez gebraucht hat, daß die Sonne „eminenter et virtualiter" die untergeordneten Arten von Lebewesen in sich enthalte. Vgl. Noldin (Z. kath. Th. XIII, 1889, S. 163).

rung (potentia nutritiva, augmentativa, generativa)[141]) stattfindet, ließe sich das plötzliche Auftreten des seelischen Prinzips, will man an der albertinischen Auffassung von der Urzeugung festhalten, entweder nur mittels einer Art Emanationstheorie in dem Sinne erklären, daß die Seele als das Prinzip des Belebtseins von außen her, nämlich durch den Einfluß der Himmelskörper, in die zubereitete Zeugematerie einfließt; oder aber sie würde aus dem unbelebten und jedes seelischen (Samen-)prinzips entbehrenden Stoff herauseduziert. Da letzteres einem für die Scholastik unmöglichen Materialismus das Wort reden würde, ist es entschieden in Abrede zu stellen. Etwas anders liegt die Sache bei der Heranziehung der ersten Möglichkeit. Obwohl Albert für die Beseelung der Organismen im allgemeinen eine Emanationstheorie, die ja der platonischen Ansicht von der Präexistenz der Seele gleichkäme, verwirft[142]), kann er sich zum mindesten in seiner Lehre von der Urzeugung des neuplatonischen Einflusses nicht erwehren und hat in dieser Frage Gedanken aus dem liber de causis auch in seine anderen Schriften übernommen[143]).

Letzten Endes bleibt, wie überhaupt in der Scholastik, auch bei Albert die Lehre von der Urzeugung ein ungelöstes Rätsel und die crux der Naturlehre.

141) Vgl. De Vegetabil I tr 1 c 1; c 9; S de hom tr 1 Q 8 ff; De anima II tr 2.

142) S th II tr 12 Q 72 m 4 a 3; S de hom tr 1 Q 5 a 3; II Sent d 17 a 2.

143) Über die neuplatonische Lichtmetaphysik Alberts: bei Baeumker, Witelo S. 407 ff.

Schlußwort.

Ausblick über die Fortentwicklung der Lehre von den rationes seminales.

Die albertinische Lehre von den rationes seminales hat uns durch das Werdeproblem im weitesten Sinn des Wortes geführt. Wir mußten den Schöpfungsbegriff streifen und feststellen, daß Albert infolge seiner Auffassung von der Simultanschöpfung im Sinne einer aktuellen Erschaffung der Dinge mit dem augustinischen Gedanken einer Grundlegung aller Lebewesen in rationibus causalibus nichts Rechtes anzufangen weiß. Wir sahen auch, daß unser Scholastiker die Frage nach dem sogenannten wunderbaren Werden in der Natur nicht mit Hilfe der Annahme einer keimhaften Anlage auch dieser Entstehungsart löst, sondern durch seine eigentümliche Bestimmung des Begriffes ratio causalis bezw. obedientialis hierin einen Weg einschlägt, der vor allem die Übernatürlichkeit oder wenigstens die Außernatürlichkeit (praeter naturam) dieser Geschehnisse betont. Als das eigentliche Wirkungsfeld der albertinischen rationes seminales mußte das organische Werden in seinem natürlichen Ablauf bezeichnet werden. Wir gingen hierbei von der allgemeinen Lehre Alberts vom substantialen Werden aus, besahen uns seinen Materie- und Formbegriff und fanden die neuplatonische Auffassung von der privatio = inchoatio formae = potentia materiae wieder, auf Grund deren dem Grundsatz, Werden ist gleichbedeutend mit der Eduktion der Form aus der Potenz der Materie das Gepräge eines Entwicklungsprozesses verliehen wurde. Innerhalb seiner Lehre von der Eduktion der Form fand dann die Problematik um die rationes seminales ihren Platz. Infolge der eindeutigen Bestimmung dieses Begriffes im Sinne von Prinzipien, die eine artgemäße Entstehung von Lebewesen aus anderen verbürgen, blieb ihre Wirk- und Formierungskraft auf das Gebiet der geschlechtlichen Zeugung und embryonalen Entwicklung beschränkt. Nach zwei Seiten hin verfolgten wir ihre Kraftentfaltung: die Herausgestaltung des Körpers und (bei Pflanze und Tier) der Seele. Schließlich warfen wir einen kurzen Blick auf Alberts Stellungnahme zu der Theorie von der Artkonstanz und lernten in den Grundzügen seine Lehre von der Urzeugung als ein Kind aristotelischen Gedankengutes kennen.

Wenn wir uns anfangs in einem ersten Teil unserer Arbeit erst mit der terminologischen und begrifflichen Seite des Problems auseinandersetzten, so geschah es nicht nur deshalb um von vorneherein Klarheit darüber zu schaffen, was Albert eigentlich unter den mit dem Sammelnamen „rationes seminales" bezeichneten und in mannigfachen Bestimmungen überlieferten Prinzipien verstanden wissen will. Es handelte sich vielmehr auch darum in seine Methode der Begriffsbestimmung und seine Gedankenwelt einzudringen und die Abhängigkeiten und Beziehungen herauszustellen, die ihn mit seinen Vorgängern oder Zeitgenossen verbinden bezw. von ihnen unterscheiden. Und hierbei ergab sich, daß er trotz seiner persönlichen Haltung und Meinungsfreiheit dem Grundgedanken nach in jene Richtung einzureihen ist, die wir als den franziskanischen Augustinismus, der ja zu jener Zeit schon stark mit aristotelischen bezw. averroistischen Ideen durchsetzt war, charakterisieren müssen.

Das wurde anders als der Einfluß eines Thomas sich allmählich immer mehr geltend machte. Schon kurz nach Albert hat auch die Weiterentwicklung der Lehre von den „Keimkräften" einen neuen Kurs eingeschlagen und in der Geschichte dieses Problems einen neuen Abschnitt hervorgerufen. Schon bei Alberts Schüler Hugo von Straßburg läßt sich diese Tatsache feststellen, wenn er bereits so ganz im Gegensatz zu seinem Lehrer den rationes causales und seminales jede Aktivität und Wirkkraft abspricht und sie zu ausgesprochen passiven Potenzen stempelt. Auch die Bestimmung der rationes naturales ist nichts weniger als albertinisch[144]). Die Auffassung Thomas' von Aquin macht sich schon deutlich bemerkbar, der infolge seiner konsequenten Durchführung des aristotelischen Gedankens einer materia prima die Lehre von Inchoativformen und aktiven Potenzen in der Materie verwerfen und damit die rationes ihres positiven Inhaltes entkleiden mußte. Wenn er nichtsdestoweniger des öfteren von Kräften in der Materie spricht („Deus materiae primae indidit duplices rationes" sc. causales et seminales[145]); „virtutes in materia positae"[146]) u. a.), so bedeutet das nichts anderes als eine Angleichung

144) Comp theol verit I c 28: ratio causalis est potentia passiva creaturae, absque omni dispositione naturae, ut solummodo Deus ex ea faciat quod vult... Ratio autem seminalis est potentia passiva naturae, sed cum dispositione remota, sicut fuit in virgis de quibus facti sunt serpentes et hoc factum fuit in instanti; natura autem fecisset idem, sed non nisi paulatim per longam putrefactionem... Ratio naturalis est potentia cum dispositione propinqua sicut patet in materia quando est in ultima sui dispositione ut formam recipiat, et secundum hunc modum est ratio naturalis in grano seminato ad productionem segetis...

145) I Sent d 42 q 2 a 2 ad 4.

146) II Sent d 18 q 1 a 2.

an die augustinische Terminologie und darf nicht wörtlich genommen werden. Erklärt er doch selbst, daß man sich die rationes seminales nicht irgendwie in der Materie präexistierend denken darf[147]). Der Begriff ratio seminalis ist vielmehr lediglich als ein Ausdruck für die potentia materialis zu verstehen, ohne daß damit irgendwie ein formales Moment oder eine keimhafte Seinsweise bezeichnet würde[148]). — Bei Ägidius von Rom, einem Schüler des doctor angelicus, begegnet uns derselbe, die ratio seminalis jeder positiven Realität entkleidende Gedanke. Auf Grund seiner mit aller Schärfe vertretenen Lehre von der Einheit und Unteilbarkeit der Form bekundet er in seinen Ausführungen dieselbe ablehnende Haltung wie sein Lehrer gegen die Auffassung der ratio seminalis als inchoatio formae. Er identifiziert ratio seminalis mit privatio, wobei man aber nicht aus dem Auge lassen darf, daß bei ihm die Beraubung als das 3. Prinzip im Naturgeschehen ganz im Sinne von Aristoteles-Thomas, d. h. als völlige Negation der Form, aufgefaßt wird[149]).

Von der Stoa, dem Mutterboden des Begriffes der Keimkraft, bis herauf ins 13. Jahrhundert hat die Lehre von den rationes seminales einen mehrfachen Wandel durchmachen müssen. Es wird wohl kaum in der Geschichte der Philosophie einen Begriff geben, der einem so schicksalreichen Werdegang unterworfen war, wie es mit dem Begriff der Keimkraft unter dem Einfluß der verschiedenen Systeme und Denkweisen der Fall war. Stoa — Neuplatonismus — Augustin — Bonaventura — Albert — Thomas, jeder faßte ihn anders auf und gab ihm eine, der Gesamteinstellung und jeweiligen Beeinflussung entsprechende Wendung. Im großen und ganzen lassen sich vom weltanschaulichen Hintergrund und von den philosophischen Grundtendenzen aus vier große Perioden in der Entwicklung der Lehre von den Keimkräften unterscheiden: die heidnisch-monistische Fassung bei der Stoa und dem

147) ibid.

148) Vgl. hierzu Tilmann-Pesch a. a. O. S. 114—117. Eine kurze Orientierung über die Lehre Thomas' von den rationes gibt auch Alois van Hove a. a. O. S. 112—116. An zahlreichen Textbelegen wird hier nachgewiesen, daß Thomas nicht mehr als drei Arten von rationes kennt: rationes causales, welche er mit den obedientiales identifiziert; rationes seminales oder naturales und rationes ideales. Letztere sind die ewigen Urbilder all dessen, was im geschaffenen Universum zustandekommt. Die rationes seminales sind eine Spezies der rationes causales. Beide sind keine tätigen Prinzipien, keine positive Realität. Während die rationes causales auf seiten des Geschöpfes die Möglichkeit des Wunders insofern ausmachen, als das Geschöpf eine passive Potenz besitzt dem Willen Gottes zu gehorchen, bezieht sich die ratio seminalis auf das natürliche Geschehen, bei dem ebenfalls Gott das eigentlich wirkende Prinzip ist.

149) Vgl. Fr. Placidus Vollmer, Die Schöpfungslehre des Ägidius von Rom S. 76 ff.

Neuplatonismus; die Verbindung mit dem Schöpfungsproblem im christlich-patristischen Gewand der Vor- und Frühscholastik; die Verlegung in das philosophische Werdeproblem bei den der Tradition folgenden Hochscholastikern und schließlich die völlige Entleerung des Begriffes im Anschluß an Thomas von Aquin. Albert steht, wie die Ausführungen zeigten, am Ende der dritten Periode und kann in dieser Frage sicherlich nicht als der Lehrmeister seines großen Schülers angesehen werden, so sehr er auch sonst auf anderen Gebieten als solcher gelten mag.

Lebenslauf.

Am 25. Januar 1909 wurde ich in Würzburg als Sohn des Polizeibeamten Martin Wengel und seiner Ehefrau Margarete, geb. Scherer, geboren; besuchte daselbst 4 Klassen der Volksschule und sechs Klassen der Oberrealschule. Von der 7. Klasse an war mein Aufenthalt in Regensburg, wo ich im Jahre 1928 die dortige Oberrealschule absolvierte und seit 1929 bis 1933 den philosophischen und theologischen Studien an der Phil.-Theol. Hochschule dortselbst oblag, nachdem ich die vom bayer. Kultusministerium vorgeschriebene Ergänzungsprüfung aus der griechischen Sprache mit Erfolg abgelegt hatte.

Im Jahre 1935 nahm ich die philosophischen Studien in Würzburg auf und schloß sie im Jahre 1937 mit der Promotion ab.

Meinen verehrten Lehrern, vor allem H. Prof. Dr. Hans Meyer, für ihre immer hilfsbereite Anregung meinen aufrichtigsten Dank.

Würzburg, 19. Juni 1937.

P. Macarius Karl Wengel
O. C. D.